JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

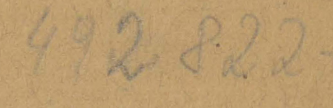
HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

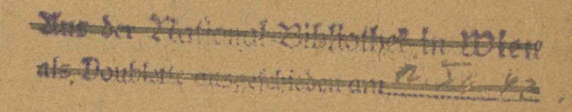
REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

V. JAHRGANG / 1917
HEFT 1







1917
HUGO HELLER & CIE
LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

DIE UNREGELMÄSSIGKEITEN IM ERSCHEINEN UND IM UMFANGE DIESER ZEITSCHRIFT, WELCHE UNS DURCH DIE KRIEGSLAGE AUFERLEGT SIND, WOLLEN DIE P. T. ABONNENTEN FREUNDLICHST ENTSCHULDIGEN. DAS VERSÄUMTE WIRD NACH WIEDERKEHR NORMALER ZUSTÄNDE NACHGEHOLT WERDEN.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX., Pyrkergasse 1, adressiert werden.

»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von 24—30 Bogen und kann für M. 15·— = *K* 18·— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3, abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Auch wird ein GEMEINSAMES ABONNEMENT auf »IMAGO« und die »INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZTLICHE PSYCHOANALYSE« zum ermäßigten Gesamtjahrespreis von M. 30·— = *K* 36·— eröffnet.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare der früheren Jahrgänge von »IMAGO« werden im Preise erhöht, so daß der komplette Jahrgang nunmehr M. 18·— = *K* 21·60, gebunden M. 22·50 = *K* 27·— kostet.

ORIGINAL-EINBANDDECKEN mit Lederrücken sind zum Preise von M. 3·— = *K* 3·60 durch jede gute Buchhandlung, sowie direkt vom Verlage zu beziehen.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

V. BAND

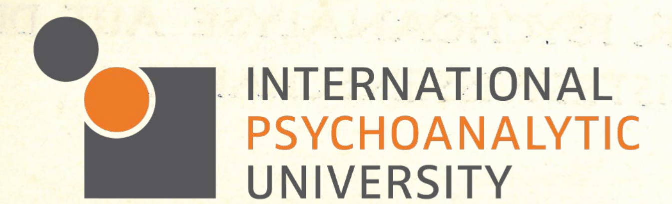
(1917–1919)



1919

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

LEIPZIG GES. M. B. H. WIEN


INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY

Inhaltsübersicht des V. Bandes.
(1917—1919.)

Abhandlungen:

Vom wahren Wesen der Kinderseele. Redigiert von Dr. H. Hug-Hellmuth.

Bücher:

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

V. 1. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1917

Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse[1].

Von SIGM. FREUD (Wien).

Ich will gleich zum Eingang sagen, daß ich nicht eine intellektuelle Schwierigkeit meine, etwas, was die Psychoanalyse für das Verständnis des Empfängers (Hörers oder Lesers) unzugänglich macht, sondern eine affektive Schwierigkeit: etwas, wodurch sich die Psychoanalyse die Gefühle des Empfängers entfremdet, so daß er weniger geneigt wird, ihr Interesse oder Glauben zu schenken. Wie man merkt, kommen beiderlei Schwierigkeiten auf dasselbe hinaus. Wer für eine Sache nicht genug Sympathie aufbringen kann, wird sie auch nicht so leicht verstehen.

Aus Rücksicht auf den Leser, den ich mir noch als völlig unbeteiligt vorstelle, muß ich etwas weiter ausholen: In der Psychoanalyse hat sich aus einer großen Zahl von Einzelbeobachtungen und Eindrücken endlich etwas wie eine Theorie gestaltet, die unter dem Namen der Libidotheorie bekannt ist. Die Psychoanalyse beschäftigt sich bekanntlich mit der Aufklärung und der Beseitigung der sogenannten nervösen Störungen. Für dieses Problem mußte ein Angriffspunkt gefunden werden, und man entschloß sich, ihn im Triebleben der Seele zu suchen. Annahmen über das menschliche Triebleben wurden also die Grundlage unserer Auffassung der Nervosität.

Die Psychologie, die auf unseren Schulen gelehrt wird, gibt uns nur sehr wenig befriedigende Antworten, wenn wir sie nach den Problemen des Seelenlebens befragen. Auf keinem Gebiet sind aber ihre Auskünfte kümmerlicher als auf dem der Triebe.

Es bleibt uns überlassen, wie wir uns hier eine erste Orientierung schaffen wollen. Die populäre Auffassung trennt Hunger und Liebe als Vertreter der Triebe, welche das Einzelwesen zu

[1] Zuerst in ungarischer Sprache abgedruckt in der Zeitschrift »Nyugat«, herausgegeben von H. Ignotus, Budapest 1917.

erhalten, und jener, die es fortzupflanzen streben. Indem wir uns dieser so nahe liegenden Sonderung anschließen, unterscheiden wir auch in der Psychoanalyse die Selbsterhaltungs- oder Ich-Triebe von den Sexualtrieben und nennen die Kraft, mit welcher der Sexualtrieb im Seelenleben auftritt, Libido — sexuelles Verlangen — als etwas dem Hunger, dem Machtwillen u. dgl. bei den Ich-Trieben analoges.

Auf dem Boden dieser Annahme machen wir dann die erste bedeutungsvolle Entdeckung. Wir erfahren, daß für das Verständnis der neurotischen Erkrankungen den Sexualtrieben die weitaus größere Bedeutung zukommt, daß die Neurosen sozusagen die spezifischen Erkrankungen der Sexualfunktion sind. Daß es von der Quantität der Libido und von der Möglichkeit, sie zu befriedigen und durch Befriedigung abzuführen, abhängt, ob ein Mensch überhaupt an einer Neurose erkrankt. Daß die Form der Erkrankung bestimmt wird durch die Art, wie der einzelne den Entwicklungsweg der Sexualfunktion zurückgelegt hat, oder, wie wir sagen, durch die Fixierungen, welche seine Libido im Laufe ihrer Entwicklung erfahren hat. Und daß wir in einer gewissen, nicht sehr einfachen Technik der psychischen Beeinflussung ein Mittel haben, manche Gruppen der Neurosen gleichzeitig aufzuklären und rückgängig zu machen. Den besten Erfolg hat unsere therapeutische Bemühung bei einer gewissen Klasse von Neurosen, die aus dem Konflikt zwischen den Ich-Trieben und den Sexualtrieben hervorgehen. Beim Menschen kommt es nämlich vor, daß die Anforderungen der Sexualtriebe, die ja weit über das Einzelwesen hinausgreifen, dem Ich als Gefahr erscheinen, die seine Selbsterhaltung oder seine Selbstachtung bedrohen. Dann setzt sich das Ich zur Wehre, versagt den Sexualtrieben die gewünschte Befriedigung, nötigt sie zu jenen Umwegen einer Ersatzbefriedigung, die sich als nervöse Symptome kundgeben.

Die psychoanalytische Therapie bringt es dann zustande, den Verdrängungsprozeß einer Revision zu unterziehen und den Konflikt zu einem besseren, mit der Gesundheit verträglichen Ausgang zu leiten. Unverständige Gegnerschaft wirft uns dann unsere Schätzung der Sexualtriebe als einseitig vor: Der Mensch habe noch andere Interessen als die sexuellen. Das haben wir keinen Augenblick lang vergessen oder verleugnet. Unsere Einseitigkeit ist wie die des Chemikers, der alle Konstitutionen auf die Kraft der chemischen Attraktion zurückführt. Er leugnet darum die Schwerkraft nicht, er überläßt ihre Würdigung dem Physiker.

Während der therapeutischen Arbeit müssen wir uns um die Verteilung der Libido bei dem Kranken bekümmern; wir forschen nach, an welche Objektvorstellungen seine Libido gebunden ist, und machen sie frei, um sie dem Ich zur Verfügung zu stellen. Dabei sind wir dazu gekommen, uns ein sehr merkwürdiges Bild von der anfänglichen, der Urverteilung der Libido beim Menschen zu machen. Wir mußten annehmen, daß zu Beginn der individuellen Entwicklung

alle Libido (alles erotische Streben, alle Liebesfähigkeit) an die eigene Person geknüpft ist, wie wir sagen, das eigene Ich besetzt. Erst später geschieht es in Anlehnung an die Befriedigung der großen Lebensbedürfnisse, daß die Libido vom Ich auf die äußeren Objekte überfließt, wodurch wir erst in die Lage kommen, die libidinösen Triebe als solche zu erkennen und von den Ich-Trieben zu unterscheiden. Von diesen Objekten kann die Libido wieder abgelöst und ins Ich zurückgezogen werden.

Den Zustand, in dem das Ich die Libido bei sich behält, heißen wir Narzißmus, in Erinnerung der griechischen Sage vom Jüngling Narzissus, der in sein eigenes Spiegelbild verliebt blieb.

Wir schreiben also dem Individuum einen Fortschritt zu vom Narzißmus zur Objektliebe. Aber wir glauben nicht, daß jemals die gesamte Libido des Ichs auf die Objekte übergeht. Ein gewisser Betrag von Libido verbleibt immer beim Ich, ein gewisses Maß von Narzißmus bleibt trotz hochentwickelter Objektliebe fortbestehen. Das Ich ist ein großes Reservoir, aus dem die für die Objekte bestimmte Libido ausströmt, und dem sie von den Objekten her wieder zufließt. Die Objektlibido war zuerst Ich-Libido und kann sich wieder in Ich-Libido umsetzen. Es ist für die volle Gesundheit der Person wesentlich, daß ihre Libido die volle Beweglichkeit nicht verliere. Zur Versinnlichung dieses Verhältnisses denken wir an ein Protoplasmatierchen, dessen zähflüssige Substanz Pseudopodien (Scheinfüßchen) aussendet, Fortsetzungen, in welche sich die Leibessubstanz hineinerstreckt, die aber jederzeit wieder eingezogen werden können, so daß die Form des Protoplasmaklümpchens wieder hergestellt wird.

Was ich durch diese Andeutungen zu beschreiben versucht habe, ist die Libidotheorie der Neurosen, auf welche alle unsere Auffassungen vom Wesen dieser krankhaften Zustände und unser therapeutisches Vorgehen gegen dieselben begründet sind. Es ist selbstverständlich, daß wir die Voraussetzungen der Libidotheorie auch für das normale Verhalten geltend machen. Wir sprechen vom Narzißmus des kleinen Kindes und wir schreiben es dem überstarken Narzißmus des primitiven Menschen zu, daß er an die Allmacht seiner Gedanken glaubt und darum den Ablauf der Begebenheiten in der äußeren Welt durch die Technik der Magie beeinflussen will.

Nach dieser Einleitung möchte ich ausführen, daß der allgemeine Narzißmus, die Eigenliebe der Menschheit, bis jetzt drei schwere Kränkungen von seiten der wissenschaftlichen Forschung erfahren hat.

a) Der Mensch glaubte zuerst in den Anfängen seiner Forschung, daß sich sein Wohnsitz, die Erde, ruhend im Mittelpunkt des Weltalls befinde, während Sonne, Mond und Planeten sich in kreisförmigen Bahnen um die Erde bewegen. Er folgte dabei in naiver Weise dem Eindruck seiner Sinneswahrnehmungen, denn eine Bewegung der Erde verspürt er nicht, und wo immer er frei um sich blicken kann, findet er sich im Mittelpunkt eines Kreises, der die

äußere Welt umschließt. Die zentrale Stellung der Erde war ihm aber eine Gewähr für ihre herrschende Rolle im Weltall und schien in guter Übereinstimmung mit seiner Neigung, sich als den Herrn dieser Welt zu fühlen.

Die Zerstörung dieser narzißtischen Illusion knüpft sich für uns an den Namen und das Werk des Nik. Kopernikus im sechzehnten Jahrhundert. Lange vor ihm hatten die Pythagoräer an der bevorzugten Stellung der Erde gezweifelt, und Aristarch von Samos hatte im dritten vorchristlichen Jahrhundert ausgesprochen, daß die Erde viel kleiner sei als die Sonne und sich um diesen Himmelskörper bewege. Auch die große Entdeckung des Kopernikus war also schon vor ihm gemacht worden. Als sie aber allgemeine Anerkennung fand, hatte die menschliche Eigenliebe ihre erste, die kosmologische, Kränkung erfahren.

b) Der Mensch warf sich im Laufe seiner Kulturentwicklung zum Herren über seine tierischen Mitgeschöpfe auf. Aber mit dieser Vorherrschaft nicht zufrieden, begann er eine Kluft zwischen ihrem und seinem Wesen zu legen. Er sprach ihnen die Vernunft ab und legte sich eine unsterbliche Seele bei, berief sich auf eine hohe göttliche Abkunft, die das Band der Gemeinschaft mit der Tierwelt zu zerreißen gestattete. Es ist merkwürdig, daß diese Überhebung dem kleinen Kinde wie dem primitiven und dem Urmenschen noch ferne liegt. Sie ist das Ergebnis einer späteren anspruchsvollen Entwicklung. Der Primitive fand es auf der Stufe des Totemismus nicht anstößig, seinen Stamm auf einen tierischen Ahnherrn zurückzuleiten. Der Mythus, welcher den Niederschlag jener alten Denkungsart enthält, läßt die Götter Tiergestalt annehmen, und die Kunst der ersten Zeiten bildet die Götter mit Tierköpfen. Das Kind empfindet keinen Unterschied zwischen dem eigenen Wesen und dem des Tieres, es läßt die Tiere ohne Verwunderung im Märchen denken und sprechen, es verschiebt einen Angsteffekt, der dem menschlichen Vater gilt, auf den Hund oder auf das Pferd, ohne damit eine Herabsetzung des Vaters zu beabsichtigen. Erst wenn es erwachsen ist, wird es sich dem Tiere soweit entfremdet haben, daß es den Menschen mit dem Namen des Tieres beschimpfen kann.

Wir wissen es alle, daß die Forschung Ch. Darwins, seiner Mitarbeiter und Vorgänger, vor wenig mehr als einem halben Jahrhundert dieser Überhebung des Menschen ein Ende bereitet hat. Der Mensch ist nichts anderes und nichts besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind. Dies ist aber die zweite, die biologische Kränkung des menschlichen Narzißmus.

c) Am empfindlichsten trifft wohl die dritte Kränkung, die psychologischer Natur ist.

Der Mensch, ob auch draußen erniedrigt, fühlt sich souverän in seiner eigenen Seele. Irgendwo im Kern seines Ichs hat er sich ein Aufsichtsorgan geschaffen, welches seine eigenen Regungen und Handlungen überwacht, ob sie mit seinen Anforderungen zusammenstimmen. Tun sie das nicht, so werden sie unerbittlich gehemmt und zurückgezogen. Seine innere Wahrnehmung, das Bewußtsein, gibt dem Ich Kunde von allen bedeutungsvollen Vorgängen im seelischen Getriebe, und der durch diese Nachrichten gelenkte Wille führt aus, was das Ich anordnet, ändert ab, was sich selbständig vollziehen möchte. Denn diese Seele ist nichts einfaches, vielmehr eine Hierarchie von über- und untergeordneten Instanzen, ein Gewirre von Impulsen, die unabhängig voneinander zur Ausführung drängen, entsprechend der Vielheit von Trieben und von Beziehungen zur Außenwelt, viele davon einander gegensätzlich und miteinander unverträglich. Es ist für die Funktion erforderlich, daß die oberste Instanz von allem Kenntnis erhalte, was sich vorbereitet, und daß ihr Wille überallhin dringen könne, um seinen Einfluß zu üben. Aber das Ich fühlt sich sicher sowohl der Vollständigkeit und Verläßlichkeit der Nachrichten als auch der Wegsamkeit für seine Befehle.

In gewissen Krankheiten, allerdings gerade bei den von uns studierten Neurosen, ist es anders. Das Ich fühlt sich unbehaglich, es stößt auf Grenzen seiner Macht in seinem eigenen Haus, der Seele. Es tauchen plötzlich Gedanken auf, von denen man nicht weiß, woher sie kommen; man kann auch nichts dazu tun, sie zu vertreiben. Diese fremden Gäste scheinen selbst mächtiger zu sein als die dem Ich unterworfenen; sie widerstehen allen sonst so erprobten Machtmitteln des Willens, bleiben unbeirrt durch die logische Widerlegung, unangetastet durch die Gegenaussage der Realität. Oder es kommen Impulse, die wie die eines Fremden sind, so daß das Ich sie verleugnet, aber es muß sich doch vor ihnen fürchten und Vorsichten gegen sie treffen. Das Ich sagt sich, das ist eine Krankheit, eine fremde Invasion, es verschärft seine Wachsamkeit, aber es kann nicht verstehen, warum es sich in so seltsamer Weise gelähmt fühlt.

Die Psychiatrie bestreitet zwar für solche Vorfälle, daß sich böse, fremde Geister ins Seelenleben eingedrängt haben, aber sonst sagt sie nur achselzuckend: Degeneration, hereditäre Disposition, konstitutionelle Minderwertigkeit! Die Psychoanalyse unternimmt es, diese unheimlichen Krankheitsfälle aufzuklären, sie stellt sorgfältige und langwierige Untersuchungen an, schafft sich Hilfsbegriffe und wissenschaftliche Konstruktionen und kann dem Ich endlich sagen: »Es ist nichts Fremdes in dich gefahren; ein Teil von deinem eigenen Seelenleben hat sich deiner Kenntnis und der Herrschaft deines Willens entzogen. Darum bist du auch so schwach in der Abwehr; du kämpfst mit einem Teil deiner Kraft gegen den anderen Teil, kannst nicht wie gegen einen äußeren Feind deine ganze Kraft zusammennehmen. Und es ist nicht einmal der schlechteste oder

unwichtigste Anteil deiner seelischen Kräfte, der so in Gegensatz zu dir getreten und unabhängig von dir geworden ist. Die Schuld, muß ich sagen, liegt an dir selbst. Du hast deine Kraft überschätzt, wenn du geglaubt hast, du könntest mit deinen Sexualtrieben anstellen, was du willst, und brauchtest auf ihre Absichten nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen. Da haben sie sich denn empört und sind ihre eigenen dunklen Wege gegangen, um sich der Unterdrückung zu entziehen, haben sich ihr Recht geschaffen auf eine Weise, die dir nicht mehr recht sein kann. Wie sie das zustande gebracht haben, und welche Wege sie gewandelt sind, das hast du nicht erfahren; nur das Ergebnis dieser Arbeit, das Symptom, das du als Leiden empfindest, ist zu deiner Kenntnis gekommen. Du erkennst es dann nicht als Abkömmling deiner eigenen verstoßenen Triebe und weißt nicht, daß es deren Ersatzbefriedigung ist.«

»Der ganze Vorgang wird aber nur durch den einen Umstand möglich, daß du dich auch in einem anderen wichtigen Punkte im Irrtum befindest. Du vertraust darauf, daß du alles erfährst, was in deiner Seele vorgeht, wenn es nur wichtig genug ist, weil dein Bewußtsein es dir dann meldet. Und wenn du von etwas in deiner Seele keine Nachricht bekommen hast, nimmst du zuversichtlich an, es sei nicht in ihr enthalten. Ja, du gehst so weit, daß du »seelisch« für identisch hältst mit »bewußt«, d. h. dir bekannt, trotz der augenscheinlichsten Beweise, daß in deinem Seelenleben beständig viel mehr vor sich gehen muß, als deinem Bewußtsein bekannt werden kann. Laß dich doch in diesem einen Punkt belehren! Das Seelische in dir fällt nicht mit dem dir Bewußten zusammen; es ist etwas anderes, ob etwas in deiner Seele vorgeht und ob du es auch erfährst. Für gewöhnlich, ich will es zugeben, reicht der Nachrichtendienst an dein Bewußtsein für deine Bedürfnisse aus. Du darfst dich in der Illusion wiegen, daß du alles wichtigere erfährst. Aber in manchen Fällen, z. B. in dem eines solchen Triebkonfliktes, versagt er und dein Wille reicht dann nicht weiter als dein Wissen. In allen Fällen aber sind diese Nachrichten deines Bewußtseins unvollständig und häufig unzuverlässig; auch trifft es sich oft genug, daß du von den Geschehnissen erst Kunde bekommst, wenn sie bereits vollzogen sind und du nichts mehr an ihnen ändern kannst. Wer kann, selbst wenn du nicht krank bist, ermessen, was sich alles in deiner Seele regt, wovon du nichts erfährst, oder worüber du falsch berichtet wirst. Du benimmst dich wie ein absoluter Herrscher, der es sich an den Informationen seiner obersten Hofämter genügen läßt und nicht zum Volk herabsteigt, um dessen Stimme zu hören. Geh in dich, in deine Tiefen und lerne dich erst kennen, dann wirst du verstehen, warum du krank werden mußt, und vielleicht vermeiden, krank zu werden.«

So wollte die Psychoanalyse das Ich belehren. Aber die beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt

sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden, kommen der Behauptung gleich, daß das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus. Sie stellen miteinander die dritte Kränkung der Eigenliebe dar, die ich die psychologische nennen möchte. Kein Wunder daher, daß das Ich der Psychoanalyse nicht seine Gunst zuwendet und ihr hartnäckig den Glauben verweigert.

Die wenigsten Menschen dürften sich klar gemacht haben, einen wie folgenschweren Schritt die Annahme unbewußter seelischer Vorgänge für Wissenschaft und Leben bedeuten würde. Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, daß nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allen der große Denker Schopenhauer, dessen unbewußter »Wille« den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist. Derselbe Denker übrigens, der in Worten von unvergeßlichem Nachdruck die Menschen an die immer noch unterschätzte Bedeutung ihres Sexualstrebens gemahnt hat. Die Psychoanalyse hat nur das eine voraus, daß sie die beiden dem Narzißmus so peinlichen Sätze von der psychischen Bedeutung der Sexualität und von der Unbewußtheit des Seelenlebens nicht abstrakt behauptet, sondern an einem Material erweist, welches jeden einzelnen persönlich angeht und seine Stellungnahme zu diesen Problemen erzwingt. Aber gerade darum lenkt sie die Abneigung und die Widerstände auf sich, welche den großen Namen des Philosophen noch scheu vermeiden.



Musikgenuß und Phantasie.

Von FRIEDA TELLER (Prag).

Vor kurzem habe ich in einem Aufsatz: »Ein Beitrag zur Psychologie des Musikhörens«[1] versucht, dem bisher wiederholt erörterten Problem, worin die Beziehungen der Musik zum Seelenleben bestünden, auf psychoanalytischer Grundlage näherzutreten. Als Ergebnis dieser Ausführungen konnte festgestellt werden, daß die gefühlsmäßige Wirkung der Töne meist in ihrer Kraft beruhe, zur Bildung von lustbetonten (bewußten) Phantasien[2], am häufigsten erotischen Inhalts, anzuregen. Ein tieferes Eindringen in die dabei stattfindenden seelischen Vorgänge, sowie der Versuch, den Einfluß der Töne auf pathogenes psychisches Material aufzuklären, mußten bei der vorwiegend von musikästhetischen Gesichtspunkten gelieferten Betrachtungsweise entfallen. Im Anschluß an grundlegende Lehren der Traumdeutung möchte ich nun eine die obengenannte Darstellung in dieser Hinsicht ergänzende Charakteristik der seelischen Wirkungen des elementaren[3] Musikhörens bieten.

Dem Interpreten musikalischer Eindrücke drängt sich die Beobachtung auf, daß neben jener lustbetonten Einwirkung der Töne auch eine mehr oder weniger unlustvolle, mitunter die tiefsten seelischen Erschütterungen und den Ausbruch von Tränen hervorrufende Erregung durch Musik möglich ist. Wir möchten diese Verschiedenheit der Wirkungen auf den Charakter der jeweils erweckten Phantasien — je nach ihrer Herkunft aus vorbewußtem oder in einem leichteren oder schwereren Grade der Verdrängung befindlichen psychischen Material — zurückführen.

Als bekanntes Beispiel einer tiefgreifenden Wirkung der Töne zitiere ich das von Goethe im August 1823 verfaßte, der polnischen Klaviervirtuosin Madame Szymanowska gewidmete und später »Aussöhnung« betitelte Gedicht:

Die Leidenschaft bringt Leiden! — Wer beschwichtigt
Beklommnes Herz, das allzuviel verloren?
Wo sind die Stunden, überschnell verflüchtigt?
Vergebens war das Schönste dir erkoren!
Trüb ist der Geist, verworren das Beginnen;
Die hehre Welt, wie schwindet sie den Sinnen!

---

[1] Derzeit im Druck.

[2] Es sind dies Phantasien, denen vorbewußte unerfüllte oder höchstens leicht unterdrückte Wünsche zugrunde liegen. Aus dem Fehlen der den hier anzuführenden Aussprüchen charakteristischen Mischung von Lust- und Angstgefühlen können wir schließen, daß es sich dort um seelisches Material handelt, das bewußt werden kann, ohne vorerst psychische Widerstände überwinden zu müssen.

[3] In Übereinstimmung mit der neueren Musikästhetik [Hermann Siebeck, Paul Moos u. a.] verwende ich diese Bezeichnung im Sinne einer rein passiven Hingabe an die Tonkunst.

Da schwebt hervor Musik mit Engelschwingen,
Verflicht zu Millionen Tön' um Töne,
Des Menschen Wesen durch und durch zu dringen,
Zu überfüllen ihn mit ew'ger Schöne:
Das Auge netzt sich, fühlt im höhern Sehnen
Den Götterwert der Töne wie der Tränen.

Und so das Herz erleichtert merkt behende,
Daß es noch lebt und schlägt und möchte schlagen,
Zum reinsten Dank der überreichen Spende
Sich selbst erwidernd willig darzutragen.
Da fühlte sich — o, daß es ewig bliebe! —
Das Doppelglück der Töne wie der Liebe.

Zur Erklärung dieser Stanzen möge vorgebracht werden, daß ihre Entstehung in die Zeit von Goethes unglücklicher Leidenschaft für Ulrike von Levetzow fällt, und zwar in jene Tage (16. bis 18. August), da der Dichter sich genötigt sah, die Trennung von der Geliebten und damit den Verzicht auf bewußt gehegte, aber, wie sich jetzt herausstellte, unerfüllbare Phantasien[1] ertragen zu lernen. Durch Ulrikens Entfernung hat die Wirklichkeit für Goethe an Wert verloren, der Dichter ist dem nun einsetzenden Konflikt zwischen Wunsch und Verdrängung nicht gewachsen und, um sich für die Versagung zu entschädigen, flüchtet er in den Introversionszustand und strebt die Wiederbelebung der verdrängten Erinnerungen und Phantasien auf regredientem Wege an[2]. Bei diesen seelischen Vorgängen greift die Musik helfend ein, denn dadurch, daß die kritische Tätigkeit der psychischen Zensur aufgehoben wird, ist der unbewußten Erregung ein Vordringen in das Bewußtsein möglich. So gewährt die Hingabe an die Musik das »Doppelglück der Töne wie der Liebe«, die Phantasiebefriedigung der zurückgewiesenen Wunschregungen. Daß hier, wo eine Wunscherfüllung aus dem Unbewußten zustande kommt, eine bedeutende, von Tränen begleitete Affektentbindung eintritt, wird uns im Hinblick auf Freuds Lehre vom Angsttraum leicht erklärlich sein[3].

---

[1] Goethe hatte »die kindhafte Neigung des geliebten Mädchens in seiner Vorstellung erhöht und dem Gedanken Raum gegeben ‚ihr zu gehören' und sie sich zuzueignen« (vgl. die Ausführungen Bernhard Suphans im XV. Bande der Schriften der Goethe-Gesellschaft, S. 12 ff.).

[2] Daß es hier auf halluzinatorische Belebung der Phantasien und Erinnerungen abgesehen ist, geht aus der Vorliebe, mit der sich Goethe das »Bild« der Geliebten und die einzelnen Episoden des Marienbader Aufenthaltes plastisch vor Augen führt, hervor. Zahlreiche Beispiele dafür liefert die denselben Erlebnissen ihre Entstehung verdankende »Marienbader Elegie«.

[3] Die physische Begleiterscheinung des Affektes, die Tränensekretion, möchte ich in Kürze darauf zurückführen, daß durch die gewaltsame Beseitigung der psychischen Widerstände »die zur Hemmung verwendete Besetzungsenergie« der Abfuhr unterliegt (vgl. Freuds Psychologie des Lachens in seiner Untersuchung über den Witz und seine Beziehung zum Unbewußten). Es besteht daher eine innere Verwandtschaft mit dem von Freud aufgedeckten Mechanismus des Lachens, wie auch die »erleichternde«, »lösende« Wirkung der Tränen schon wiederholt betont worden

Die gleiche, das pathogene seelische Material erregende Macht der Töne geht aus einer wenige Tage später niedergeschriebenen Äußerung Goethes hervor: »Nun aber doch das eigentlich Wunderbarste! Die ungeheure Macht der Musik auf mich in diesen Tagen! Die Stimme der Milder, das Klangreiche der Szymanowska, ja sogar die öffentlichen Exhibitionen des hiesigen Jägerkorps falten mich auseinander wie man eine geballte Faust freundlich flach läßt ... Die Musik übt ihre ganze Gewalt ... aus, tritt in alle ihre Rechte und weckt die Gesamtheit eingeschlummerter Erinnerungen[1]. Ich bin völlig überzeugt, daß ich im ersten Takte Deiner Singakademie den Saal verlassen müßte« (an Zelter, Eger, den 24. August 1823). Die »eingeschlummerten Erinnerungen« sind die gewaltsam verdrängten, aber unter der Musik wieder auflebenden Komplexgedanken. Ihre mit großer Affektentwicklung verbundene Wiederkehr veranlaßt Goethe zu der Bemerkung, daß er »im ersten Takte ... den Saal verlassen müßte«[2].

Die typische Wirkung des elementaren Tonhörens auf vom Bewußtsein abgedrängtes psychisches Material möchte ich noch an einer zweiten Dichterpersönlichkeit nachweisen, an Jean Paul. Sein Roman »Siebenkäs« bringt folgende Stelle: »Auf einmal fing unten im Hause eine Sängerin mit einer Harfe und ihr ... Kind mit einer Flöte an zu spielen. Jetzt war unserem Freunde (Siebenkäs, d. i. Jean Paul selbst) als wenn das ... gespannte Herz tausend Schnitte bekäme, um sanft zusammenzufallen. Wie Nachtigallen am

---

ist. So verweise ich auf Wilhelm Wundts Anschauung, daß »die anhaltende Innervation der Tränendrüsen ... eine Ableitung und Lösung der hochgewachsenen inneren Spannung mit sich führt« (Grundzüge der physiol. Psychologie II, 602); doch ist Wundts Auffassung der ursprünglichen Erregung der Tränenabsonderung, des »Weinens« aus der »Wirkung leidvoller Gesichtsvorstellungen, welche dann allmählich zur Äußerungsform des Schmerzes überhaupt geworden ist« sicher nicht zutreffend. Letzteres tritt als Rückwirkung ein, wenn infolge »psychischer Unzulänglichkeit« (Freud) die Spannung auszugleichen, die gestaute Erregung des Unbewußten die psychischen Widerstände überwältigt, wobei der Unterdrückungsaufwand abgeleitet werden muß. Beim Lachen dagegen unterliegt — wie Freud nachgewiesen hat — die Besetzungsenergie einer »freien Abfuhr«.

[1] Beide Stellen sind von mir gesperrt.

[2] Goethes aktueller Konflikt wird aus tiefliegenden Erregungsquellen verstärkt. Ich verweise auf die Darstellung von Goethes Liebesleben in Otto Ranks Werk »Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage«, 1912 (S. 501 ff.), wo die infantile Einstellung des Dichters zur Geliebten (Frau v. Stein) betont wird. Dieselbe Beobachtung könnten wir auch auf Goethes Verhältnis zu Ulrike von Levetzow übertragen; jener mystische Zug, den Otto Rank in Goethes Neigung zu Frau v. Stein aufdeckt und als »unbewußte Stilisierung der infantilen Fixierung auf Mutter und Schwester« nachweist, tritt hier wieder scharf hervor. Vgl. die Verse der Elegie:

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
— — — — — — — — — — — — — —
Wir heißen's fromm sein! — Solcher seligen Höhe
Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.

liebsten vor einem Echo schlagen, so spricht unser Herz am lautesten vor Tönen. O, als der gleichsam dreifach besaitete Ton ihm seine alten, fast unkenntlichen Hoffnungen vorüberführte — als er tief zu dem schon hoch vom Strom der Jahre überdeckten Arkadien hinuntersah, und sich drunten mit seinen jungen frischen Wünschen erblickte, unter seinen lang verlorenen Freunden, mit seinen freudigen Augen, die sich voll Zuversicht im Kreise umschaueten und mit seinem wachsenden Herzen, das gleichsam seine Liebe und seine Treue für ein künftiges, warmes sparte und nährte — und als er jetzt in einen Mißton hineinrief: ‚Und ein solches hab' ich nicht gefunden, und alles ist hin' — und als die grausamen Töne wie eine dunkle Kammer die regen beweglichen Bilder blühender Lenze, blumiger Länder und liebender Zirkel vorüberführten vor diesem Einsamen, der nichts hatte, heute nicht Eine (sic!) Seele in diesem Lande, die ihn liebte: so fiel sein feststehender Geist darnieder und legte sich auf die Erde wie zergangen zur Ruhe, und jetzt tat ihm nichts mehr wohl, als was ihn schmerzte. Plötzlich verschwand die Nachtwandlung des Getöns, und die Pause griff, wie eine stille Nachtleiche, härter ins Herz«[1] (3. Bändchen, 9. Kapitel).

Wieder begegnen wir denselben seelischen Vorgängen. Der Eindruck der Töne besteht in der Erweckung der »fast unkenntlichen« (zensurierten) Hoffnungen und Wünsche, das Bewußtsein — durch die Musik befangen — gibt dem Ansturm der unbewußten Erregung nach (»so fiel sein feststehender Geist darnieder«), die überflüssig gewordene Hemmungsbesetzung macht sich in Tränen Luft (»und legte sich . . . wie zergangen, zur Ruhe«).

Die scheinbare Ursache der verzweifelten Stimmung des Dichters, seine Flucht aus der Gegenwart in eine schönere Vergangenheit (die Kindheit), ist in der traurigen Lage, in welcher er sich nach dem Tode des Vaters und zur Zeit seiner unfreiwilligen Rückkehr in das Elternhaus (zur Mutter), befand, zu suchen. Tieferen Einblick in sein Seelenleben erhalten wir aber, indem wir die Motivwahl des in diesen Tagen verfaßten »Eheromans« berücksichtigen, der, lange vor Jean Pauls eigenen Eheerfahrungen, die nach und nach sich vollziehende Entfremdung zwischen Siebenkäs (dem Dichter selbst)

---

[1] Ich hebe ähnliche Bekenntnisse Jean Pauls hervor: »Nichts erschöpft und rührt mich mehr als das Phantasieren auf dem Klavier . . . Alle untergesunkenen Gefühle und Geister steigen herauf . . .« »Wenn ich lange phantasiere musikalisch, so zersetz ich mich zu den heftigsten Tränen . . . das Tönen schneidet immer tiefer und heller ins Ohr und Herz ein« (Wahrheit aus Jean Pauls Leben, II, 102 ff.). Die Erfahrung, daß während einer gefühlsmäßigen Hingabe an die Töne die seelischen Hemmungen aufgehoben erscheinen, bewirkt häufig eine ablehnende Haltung der absoluten Musik gegenüber. Dies war z. B. bei Hegel der Fall, welcher der Musik zur Last legt: »Sie befängt das Bewußtsein, das keinem Objekt mehr gegenübersteht, und im Verlust dieser Freiheit von dem fortflutenden Strom der Töne selber mit fortgerissen wird« (Vorlesungen über Ästhetik).

und seiner Gattin Lenette — in der bereits die Verkörperung der Mutter-Imago erkannt worden ist[1] — schildert. Jean Pauls niemals völlig überwundene Fixierung an die Mutter wurde für sein Leben und die Eigenart seines dichterischen Schaffens von der größten Bedeutung. So verleiht er — um an dieser Stelle nur wenige vereinzelte Beobachtungen zu bieten — in seiner »Konjektural-Biographie« seiner fingierten Gattin den Namen und die Züge der Mutter (»Du liebe, liebe Rosinette! So red' ich dich an aus Liebe gegen dich und meine Mutter, die Rosina hieß«) und in den Entwürfen zu der — auch noch in ihrer letzten Fassung die inzestuöse Neigung verratende — Erzählung »Leben Fibels« heißt es bezeichnend: »Die Mutter warf alle Liebe auf den Sohn — der Sohn wurde ihr Mann . . .[2], (Fibel) beschützte die Mutter, weil sie oft über den Vater weinte — kurz, sie führte eine glückliche Ehe mit dem Sohn« (a. a. O. S. 105). »Er wollte nicht von seiner Mutter weg . . . Er liebte später in der Ehe die Mutter mehr als die Frau, sowie jene halb eifersüchtig über die Verlobung wird« (S. 108). Die unbewußte Liebesfixierung zeigt sich außerdem in seinen — von ihm selbst betonten — »Argonautenzügen nach dem goldenen Vließ der Weiber« (d. h. seinen Irrfahrten nach einem Ersatz des Mutterideals), während anderseits in seine Dichtungen wiederholt Episoden eingeschaltet sind, in denen er sich — als nachträgliche Sühne für infantile Todeswünsche — vatermörderischer Absichten anklagt[3]. Ich bringe hier noch eine charakteristische Kindheitserinnerung des Dichters vor, in der wir — nach Entfernung einer tendenziösen Verschiebung von der Mutter auf eine fremde Person — leicht eine später gebildete Wunschphantasie zu erkennen vermögen: »Ich bin zu meiner Freude imstande, aus meinem zwölf-, höchstens vierzehnmonatlichen Alter eine bleiche kleine Erinnerung . . . noch aufzuzeigen. Ich erinnere

---

[1] »Zugleich blickt uns aus dieser Dichtung in Lenette, der Frau des Armenadvokaten, das Bild seiner Mutter entgegen« (Paul Nerrlich, Jean Paul, sein Leben und seine Werke. 1889, S. 145).

[2] Mitgeteilt von Ferdinand Josef Schneider in seinem Buch »Jean Pauls Altersdichtung«, Fibel und Komet. 1901, S. 101, 105. Schneider hebt hervor: »Fast könnten wir den ‚Fibel' als eine poetische Selbstbiographie Jean Pauls auffassen, soviel Erinnerungen aus seiner Jugend hat er darin verwertet« (S. 50).

[3] Zum Beweise führe ich hier eine Stelle aus seinem Fragment gebliebenen Roman »Der Komet« an, an der sich der Held der Dichtung als Kind mit einem verurteilten Vatermörder identifiziert: »Nur auf Einen (sic!) Menschen in ganz Rom war Nikolaus heftig ergrimmt, und dies war der Scharfrichter, der im Frühling vor der Stadt draußen . . . einem blutjungen Menschen Vatermords wegen den ganzen Kopf abgeschlagen. O, wenn ich nur könnte . . . ich ließe dergleichen Scharfrichter — diese verfluchten Teufel — einsperren und abköpfen . . . Da er am Tage vor der Hinrichtung das aschenbleiche Kerker- und Richtplatz-Gesicht des Missetäters gesehen hatte: so hatte er sich in der Nacht unaufhörlich selber auf das Armensünderstühlchen gesetzt, und war der langen blanken Schwertschneide . . . zum Treffen gesessen, so daß er im Gewühle der einander nachziehenden Träume und schlaftrunkenen Halbgedanken zuletzt zu glauben anfing, er selber sei auch ein hinlänglicher . . . Missetäter an seinem Vater . . . und zum Köpfen gezeitigt« (1. Bändchen, 1. Kapitel).

mich nämlich noch, daß ein armer Schüler mich sehr lieb gehabt und ich ihn, und daß er mich immer auf den Armen . . . getragen, und daß er mir in einer großen schwarzen Stube . . . Milch zu essen gegeben. Sein fernes nachdunkelndes Bild und sein Lieben schwebte mir über spätere Jahre herein« (Wahrheit aus Jean Pauls Leben, I, 23). Jean Pauls Biograph Nerrlich betont die auffallende Härte, die der Dichter nach seines Vaters Tod der Mutter entgegenbrachte. Wir werden in ihr die Reaktion auf verdrängte Zärtlichkeit zu erkennen haben, während die primären Gefühle, die »jungen frischen Wünsche« durch die Töne von dem auf ihnen lastenden Drucke befreit, zeitweise in das Bewußtsein vordringen können.

Die befreiende Wirkung der Töne auf verdrängte Wunschregungen erklärt auch den sehr häufig zu beobachtenden erleichternden Einfluß der Musik auf die poetische (oder künstlerische) Inspiration und Produktion, die ja selbst eine »Bewältigung der unbewußten Konflikte« (Rank, a. a. O. S. 32) zum Ziele haben. So berichtet Goethe während der Arbeit an seiner Iphigenie an Frau v. Stein: »Den ganzen Tag brüt ich über Iphigenien, daß mir der Kopf ganz wüst ist . . . So ganz ohne Sammlung . . . will's sehr schwer sein etwas zu bringen . . . Musik hab' ich mir kommen lassen die Seele zu lindern und die Geister zu entbinden« (den 14. Februar 1779), oder — wenige Tage später — an dieselbe: »Meine Seele löst sich nach und nach durch die lieblichen Töne aus den Banden der Protokolle und Akten. Ein Quatro neben, in der grünen Stube sitz' ich und rufe die fernen Gestalten leise herüber. Eine Szene soll sich heut absondern denk' ich« (den 22. Februar 1779). So wird uns auch ein oft zitierter Ausspruch Grillparzers, in welchem der Dichter bekennt, sich den Plan zu seinem goldenen Vließ mit Hilfe der Musik in das Gedächtnis zurückgerufen zu haben, leicht verständlich: »Während ich in meiner Erinnerung fruchtlos suchte — schreibt Grillparzer in seiner Selbstbiographie — stellte sich etwas Wunderliches ein. Ich hatte in der letzten Zeit mit meiner Mutter häufig Kompositionen großer Meister . . . vierhändig gespielt. Bei all diesen Symphonien Haydns, Mozarts, Beethovens dachte ich fortwährend auf mein goldenes Vließ . . . Da ereignete es sich nun, daß wie wir (der Dichter und die Tochter der Karoline Pichler) auf jene Symphonien gerieten . . . (bei neuerlichem Spielen) mir alle Gedanken wieder daraus zurückkamen, die ich bei jenem ersten Spielen halb unbewußt hineingelegt hatte. Ich wußte auf einmal wieder, was ich wollte . . . ging zur Arbeit, vollendete die Argonauten und schritt zur Medea.« Auf Grund der hier gewonnenen Einsicht in das Wesen des musikalischen Eindruckes können wir begreifen, daß auch die Denktätigkeit des Philosophen, deren Verwandtschaft mit dem künstlerischen Schaffen die Psychoanalyse erkannt und aufgedeckt hat, durch Musik angeregt werden kann. Diese Erscheinung hat Nietzsche an sich selbst beobachtet

und in seiner Schrift »Der Fall Wagner« verwertet: »Hat man bemerkt, daß die Musik den Geist frei macht? dem Gedanken Flügel gibt? . . . Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt . . . Die großen Probleme nahe zum Greifen . . . unversehens fallen mir Antworten in den Schoß, ein kleiner Hagel von Eis und Weisheit, von gelösten Problemen« (von Nietzsche gesperrt).

In seiner Schrift über Beethoven charakterisiert Richard Wagner die Macht der Tonkunst übereinstimmend mit der hier vorgebrachten Anschauung: »Dies ist nun aber im ernstesten Sinne aufgefaßt, die . . . Wirkung der Musik unserer ganzen modernen Zivilisation gegenüber. Die Musik hebt sie auf, wie das Tageslicht den Lampenschein.« Erkennen wir in der »modernen Zivilisation« den Einfluß der Kulturentwicklung, der Anpassung des Ich an die Realität, so sehen wir die Wirkung der Töne in der verursachten Rückkehr des psychischen Apparates zu seiner primären und primitiven Arbeitsweise. Die gefühlsmäßige Hingabe an die Töne bedingt ein Auflassen des gewollten Vorstellungsablaufes, völlige »Abschließung von der Außenwelt«, meist begleitet von willkürlichem Verschluß der Augen und kritiklose Hingabe an die durch die Musik erregten (d. i. wiedererweckten) Phantasien und Erinnerungen. So kann das während der progredienten Denkweise unterdrückte und mit Hemmungen belastete psychische Material bei genügender Erregungsstauung den Unterdrückungsaufwand überwinden und die halluzinatorische Regression erzwingen. Auf diesem Wege vermag die Musik — wie der Traum[1] — psychische Störungen aufzudecken, noch ehe sich diese im normalen Wachbewußtsein des Hörers Geltung verschaffen können. Goethe betont: »Nur ist noch eine gewisse Reizbarkeit übriggeblieben, die ich erst beim Anhören der Musik gewahr geworden; ohne die Frauen Milder, Szymanowska wäre ich nie dazu gekommen. Da aber diese bis zum Bewußtsein emporgehoben ist, so wird auch darauf zu wirken sein« (An August von Goethe, Eger, den 24. August 1823). Und auf die Erkrankung der letzten Monate zurückblickend, bemerkt der Dichter Zelter gegenüber: »Denn die große Erregbarkeit, die sich schon in Böhmen, wie du weißt, an der Musik manifestierte, ist's doch eigentlich, die mir Gefahr bringt; ob ich ihr gleich nicht feind sein kann« (Weimar, den 9. Januar 1824).

Die Beobachtung, daß die Musik eine »Befreiung von Spannungen in unserer Seele« (Freud) bewirkt, war bereits der antiken Musiktheorie, der »Ethoslehre« nicht fremd. Allerdings scheint — wenn wir der Überlieferung trauen sollen — der musikalische Eindruck bei den Griechen eine Stärke erreicht zu haben, die im Hinblick auf die neuere Musik unverständlich erscheint. Der Musik-

[1] Vgl. S. Freud, Die Traumdeutung, 4. Aufl., S. 67. Beziehungen zwischen Traum und Geisteskrankheiten.

ästhetiker Hermann Abert berichtet[1], daß die Griechen ihrer Musik die Kraft zutrauten, krankhafte Störungen des normalen Bewußtseins zu beseitigen (S. 4). »So geschah es, daß die Musik in den Dienst der Heilkunde, speziell der Psychiatrie trat, und zwar mit der Aufgabe, den krankhaften Affekt durch fortwährende Steigerung schließlich zur vollen Entladung zu bringen und dadurch die Heilung zu bewirken.« Die Schilderungen der kathartischen Wirkungen der Musik in den Schriften der antiken Musikethiker haben lange nachgewirkt. Auf ihrem Einfluß beruhen die phantastischen Anschauungen über den Heilwert der Tonkunst — auch bei körperlichen Krankheiten — wie sie durch die ältere medizinische Literatur verbreitet worden sind.

Vor nahezu zwei Dezennien hat ein deutscher Gelehrter[2] den Versuch unternommen, die während des Tonhörens bei Versuchspersonen auftauchenden »Phantome« zu sammeln und einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Diese Experimente wurden in Unkenntnis der erst von Freud entdeckten seelischen Mechanismen angestellt und geben das psychische Material so wieder, wie es sich am Tage nach dem Tonhören und für die zum Druck bestimmten Berichte in der Erinnerung darbot. Nun können wir aber beobachten, daß mit dem Aufhören der Einwirkung der Musik die seelischen Hemmungen sofort wieder in Kraft treten und überdies läßt das Bewußtsein, die Phantome der Öffentlichkeit preisgeben zu müssen, eine kritiklose Hingabe an die »ungewollten« Vorstellungen und Bilder von vornherein nicht zu. Daher mußte Ruths wiederholt konstatieren, die Phantome verschwänden wieder, »bevor sie zur vollen Ausprägung gelangt sind« (S. 120) oder sie kämen nicht zur Entwicklung (S. 314). Wie einst die Traumdeutung vor Freud, identifiziert er — als Gesamtergebnis seiner Untersuchung — die Musikphantome mit zufällig auftauchenden Erinnerungen. Wir aber möchten mit Hilfe unserer auf psychoanalytischer Grundlage gewonnenen Einsicht betonen: So wie der Traum, die Fehlhandlungen oder die neurotischen Symptome, sind sie eine der Äußerungsarten, die dem seelisch Unterdrückten zur Verfügung stehen, bilden sie einen der Wege, der zur »Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben« hinzuleiten vermag.

---

[1] Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik (Sammlung musikwissenschaftlicher Arbeiten von deutschen Hochschulen, II, 1899). Über den Anteil, den die Musik (nach Aristoteles) an der Erregung der Ekstase hatte, sind in dieser Zeitschrift treffende Bemerkungen gesagt worden. (Vgl. Robert Eisler: Der Fisch als Sexualsymbol. Imago, III, p. 181.)

[2] Ch. Ruths. Experimental-Untersuchungen über Musikphantome und ein daraus erschlossenes Grundgesetz der Entstehung, der Wiedergabe und der Aufnahme von Tonwerken. Darmstadt 1898 (Induktive Untersuchungen über die Fundamentalgesetze der psychischen Phänomene, I).

□ □ □

Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte.

Von DR. LUDWIG LEVY, Brünn.

Wir lesen im 2. Kapitel der Genesis: »Gott formte den Menschen aus dem Staube des Ackers und er blies ihm den Odem des Lebens in die Nase, so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen. Dann pflanzte Gott einen Garten in Eden, fern im Osten und setzte den Menschen, den er geformt hatte, hinein. Dann ließ Gott aus dem Acker allerlei Bäume sprossen, prächtig anzuschauen und lieblich zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Ein Strom aber entspringt in Eden, der den Garten bewässert, der teilt sich dann in vier Arme: der erste heißt Pišon, das ist der, der das ganze Land Havila umfließt, wo das Gold ist, das Gold des Landes ist köstlich, da ist das Bedolah und der Sohamstein. Der zweite Fluß heißt Gihon, das ist der, der das ganze Land Kuš umfließt. Der dritte Fluß heißt Hiddeqel, das ist der, der östlich von Aššur fließt. Der vierte Fluß, das ist der Euphrat. Dann nahm Gott den Menschen, und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren. Nun gab Gott dem Menschen den Befehl: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, so viel du willst, aber vom Baume der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem darfst du nicht essen, denn am Tage, wo du von ihm issest, mußt du des Todes sterben. Dann sprach Gott: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist, ich will ihm ein Wesen verschaffen, das ihm beisteht und zu ihm paßt« . . . . So nahm Gott eine Rippe des Menschen und formte das Weib daraus. »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an, so daß sie ein einziger Leib werden. Die beiden aber, Mann und Weib, waren nackend und schämten sich nicht. Nun war die Schlange listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott geschaffen hatte, sie sprach zum Weibe: Sollte Gott auch denn wirklich verboten haben, von allen Bäumen des Gartens zu essen? Das Weib erwiderte der Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen, nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen: Ihr sollt nicht davon essen, noch sie berühren, sonst müßt ihr sterben. Da sprach die Schlange zum Weibe: Mit nichten werdet ihr sterben! sondern Gott weiß wohl, daß sich euch, sobald ihr davon eßt, die Augen auftun: dann werdet ihr wie Gott selber sein und erkennen, was Gut und Böse ist. Da sah das Weib, wie köstlich der Baum zu essen war und wie herrlich anzuschauen und wie prächtig zu betrachten, so nahm sie von seinen Früchten, aß und gab auch ihrem Manne neben ihr, und der aß auch. Da taten sich ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten — daß sie nackend waren, so nähten sie sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus. Als sie nun

die Schritte Gottes hörten, der sich in der Abendkühle im Garten erging, da versteckten sich Mann und Weib vor Gott mitten unter den Bäumen im Garten. Gott aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Er sprach: Ich habe wohl deine Schritte im Garten gehört, aber ich fürchtete mich, ich bin ja nackend, da habe ich mich versteckt. Er sprach: Wer hat dir kundgetan, daß du nackend bist? Du hast doch nicht von dem Baume gegessen, von dem ich dir zu essen verboten hatte? Der Mensch sprach: Das Weib, das du mir beigesellt hast, die hat mir von dem Baume gegeben, da hab ich gegessen. Da sprach Gott zum Weibe: Was hast du getan! Das Weib sprach: Die Schlange hat mich verführt, da hab ich gegessen. Da sprach Gott zur Schlange: Weil du das getan hast:

Verflucht seist du vor allem Vieh,
vor allem Getier des Feldes!
Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Staub sollst du fressen alle Tage deines Lebens!
Feindschaft will ich setzen zwischen dich und das Weib,
zwischen deinen Samen und ihren Samen:
Er trete dir nach dem Haupt,
du schnappe ihm nach der Ferse!

Zum Weibe sprach er:

Die Schmerzen deiner Schwangerschaft will ich vermehren,
Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären.
Nach deinem Manne gehe dein Verlangen — er aber sei dein Herr!

Zum Manne aber sprach er: Weil du deinem Weibe gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte:

Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens!
Dorn und Distel soll er dir tragen, und du mußt essen das Kraut des Feldes.
Im Schweiß deines Angesichtes sollst du Brot essen, bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du entnommen.

Der Mensch nannte sein Weib Eva: denn sie ist die Mutter alles Lebendigen geworden ....

Und der Mensch erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger und gebar den Qain.«

Was ist der Sinn der Paradiesgeschichte, dieser schönen Sage vom ersten Menschen, seinem Weib und der Schlange und der verbotenen Frucht vom Baume der Erkenntnis? Worin besteht die erste »Sünde«? Was bedeutet der »Sündenfall«, an den sich die Lehre von der Erbsünde knüpft mit ihren weitreichenden Konsequenzen? Ist das Verbot des Essens vom Baume in der Mitte des Gartens willkürlich gewählt? Hätte ebensogut irgend eine andere Sache den ersten Menschen verboten werden können, um ihre Übertretung des Verbots zu demonstrieren?

Die Wahl dieses Verbots hat einen tiefern Sinn, überhaupt ist jedes Wort und jede Wendung der Erzählung mit Absicht gewählt, Anspielungen sind kunstvoll ins Ganze verwoben. Das Stück ist eine Perle der Darstellungskunst voll feiner Psychologie. Schopenhauer hat die Sage vom Sündenfall die einzige metaphysische Wahrheit im Alten Testament genannt. Ihm gefiel besonders die pessimistische Tendenz der Erzählung, die sich von der sonst zumeist im Alten Testament herrschenden optimistischen Stimmung abhebt.

Um die Sage zu verstehen, muß man sich vor allem hüten, spätere oder moderne Gedanken hineinzulegen. Darum muß man zunächst alle Begriffe wie Erbsünde und Sündenfall, die nicht in der Erzählung liegen, sich fernhalten. Wir hören, wie der Mensch sich inmitten der von Gott geschaffenen Pflanzen- und Tierwelt einsam fühlt, bis Gott ihm das Weib zur Gehilfin erschafft. Im Schlafe wird dem Mann aus seinem Körper die Frau, seine Ergänzung, geschaffen. Dieser Zug der Sage will erklären, wieso Mann und Weib zueinander streben. Sie waren ursprünglich eins, und wollen wieder eins werden. So schließt der Erzähler diesen Abschnitt: »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, daß sie zu einem Fleisch werden.« Jetzt ist der Moment gegeben, zu sagen, wie sie zu einem Fleische werden. An dieser Stelle mußte mitgeteilt werden, wie sich der erste Mensch und sein Weib geschlechtlich fanden. Woher kam ihnen denn das sexuelle Wissen? Der Erzähler holt Atem: »Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib und sie schämten sich nicht.« Und als sie dann von der Schlange verführt, von der verbotenen Frucht gegessen haben, hören wir: »Da taten sich beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren.« Das Wissen, das sie erlangt haben, ist das Wissen vom Unterschied der Geschlechter, die verbotene Frucht, die sie gegessen haben, der »Sündenfall«, ist der erste Geschlechtsakt. Diese Auffassung war immer im Volk lebendig und wurde nie ganz vergessen. Nur in der Literatur hat sie sich hinter Feigenblättern versteckt, man hat die Wahrheit gescheut und sich selbst das Verständnis eines wertvollen Kapitels der Bibel, eines Dokuments der Menschheitsentwicklung und der Religionsgeschichte verschlossen.

Im folgenden will ich den Versuch machen, die Paradiesgeschichte streng philologisch voraussetzungslos zu erklären. Wie wir eben gesehen haben, muß das Essen der verbotenen Frucht den Geschlechtsakt bezeichnen. Wir haben es also hier mit einer symbolischen Sprache zu tun, die Anstößiges keusch verhüllt und nur dem Eingeweihten verständlich ist. Auf derartige Euphemismen in der Bibel bin ich zuerst bei der Bearbeitung des Buches Koheleth gestoßen und habe in meinem Kommentar zu diesem Buche das »Steinewerfen« als sexualsymbolischen Ausdruck erklärt. Ein Wiener Philologe, Dr. D. E. Oppenheim, hat erkannt, daß die Sexualsymbolik, die den Forschungen Prof. Sigm. Freuds und seiner Schule bei der Traumdeutung und Psychoanalyse die wertvollsten Dienste leistet, in philologisch-

historischer Methode angewandt, ein neuer Weg werden kann, um zu den Schwierigkeiten mancher bisher dunklen Partie der griechisch-römischen Literatur vorzudringen. Daß dies von Bibel und Talmud in vielleicht noch höherem Maße gilt, daß auch hier eine Symbolsprache vorkommt, die einst bekannt war und deren Doppelsinn zur dezenten Einkleidung mit Vorliebe verwendet wurde, habe ich in einigen Abhandlungen, zuletzt über Sexualsymbolik in der Simsonsage gezeigt. Ohne Kenntnis dieser Symbolsprache würde uns manche Partie der Bibel unverständlich bleiben. Auch die Paradiesgeschichte kann man nur mit ihrer Hilfe verstehen.

Beginnen wir mit dem Essen der verbotenen Frucht. Essen ist ein bekannter Euphemismus für den Geschlechtsakt. Im Talmud wird in b. Sabb. 63ᵇ von den Jerusalemern erzählt, sie seien frivol gewesen, einer habe den andern gefragt: Was hast du heute gespeist? Brot aus gebeuteltem Mehl oder aus ungebeuteltem Mehl? Und zwar sei dies in erotischem Sinne gemeint. An anderer Stelle (b. Kethub. 65ᵇ) führt ein Lehrer als Beweis dafür, daß mit dem »Essen« der Beischlaf gemeint sei, Sprüche 30, 20 an, wo es von der Ehebrecherin heißt: Nach dem Essen wischt sie sich den Mund ab und sagt: Ich habe nichts Unrechtes getan. In Num. r. Par. 9 wird erzählt: Ein Mann stellte einem Weibe nach, sie aber schickte sein eigenes Weib an ihrer Stelle zum Rendezvous. Er wohnte ihr bei, im Glauben, es sei die andere. Als er dann den Sachverhalt erfuhr, wünschte er sich den Tod. Da sprach sein Weib zu ihm: מפתך אכלת ובכוסך שתית »Du hast von deinem Brote gegessen und aus deinem Becher getrunken«. Auch in Gen. 39, 6 wird »Brot essen« vom Midrasch auf Potiphars Weib bezogen.

Die verbotene Frucht war nach der Tradition ein Apfel. Der Apfel ist erotisches Symbol wegen seiner Ähnlichkeit mit der weiblichen Brust. Faust sagt in der Walpurgisnachtszene zu der Schönen:

»Einst hatt' ich einen schönen Traum,
Da sah ich einen Apfelbaum,
Zwei schöne Äpfel glänzten dran,
Sie reizten mich, ich stieg hinan.«

Sie antwortet:

»Der Äpfelein begehrt ihr sehr,
Und schon vom Paradiese her.
Mit Freuden fühl ich mich bewegt,
Daß auch mein Garten solche trägt.«

Es ist klar, daß Goethe, wie so vieles, auch den Sinn der verbotenen Frucht im Paradiese richtig erkannt hat.

Auch Griechen und Römern war die Sexualsymbolik des Apfels geläufig. Poma legere Äpfel stehlen (auflesen) ist Euphemismus für den coitus, so in Priap. Carm. LXVIII, 1 ff.

Rusticus indocte si quid dixisse videbor,
Do veniam: libros non lego, poma lego.

Bei dem Hochzeitsmahle aßen die griechischen Brautleute zusammen einen mit Sesamkörnern, dem Symbole der Fruchtbarkeit, bestreuten Honigkuchen, später im Brautgemach vor der ehelichen Beiwohnung nach alter Sitte einen Quittenapfel, der wie der mystische Granatapfel in der Hand der thronenden Here zu Argos und des jugendlichen Zeus zu Pelusium, nichts anderes als ein Bild des Liebesapfels aus dem Garten der Aphrodite war. (Ernst von Lasaulx: Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen in der Abhandlung der philosophisch-philologischen Klasse der königlich bayrischen Akademie der Wissenschaften, VII, 1855, p. 95, siehe dort auch Anmerkung 247: »Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch der Apfel Evas, und der Granatapfelkern, den Persephone mit Aidoneus teilte und nach dessen Genuß sie seine Frau wurde, nichts anderes ist als ein treffendes sinnliches Bild der in dem Liebesgenuß vollzogenen Ehe.«)

In modernen palästinensischen Liebesliedern werden die Brüste mit Äpfeln verglichen, so heißt es in einem Liede von der Braut: Ihre Granatäpfel sind frisch, schwellend, knospend. (Haupt, Biblische Liebeslieder 86.)

Auch Voltaire dichtet:

> »Un beau bouquet de roses et de lis
> Est au milieu de deux pommes d'albâtre.«

Betrachten wir nun den Baum näher, an dem die verbotene Frucht wuchs. Es ist der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. ידע »Erkennen« ist aber in der Bibel eine häufige Bezeichnung des Geschlechtsakts. »Adam erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger und gebar den Kain«, beginnt das vierte Kapitel der Genesis. Und nicht nur im Hebräischen hat »erkennen« diese erotische Bedeutung, das syrische ܝܕܥ, das arabische عرف, das assyrische lamâdu vom Manne und idû vom Weibe werden ebenso gebraucht, ebenso auch das griechische γιγνώσκειν (Callim ep. 58, 3, Plut. Alex. 21) und das lateinische noscere, cognoscere, notitiam habere. Über die Frage, wieso »erkennen« zu dieser Bedeutung kam, hat man manche Vermutungen angestellt. Die Annahme, der Ausdruck werde vom ersten coitus gebraucht und bedeute dann soviel als »das Geschlecht des Weibes erkennen« oder »ihre Virginität« konstatieren, ist abzuweisen, da der Ausdruck ebensooft vom späteren coitus gebraucht wird. Die Sache liegt meiner Ansicht nach tiefer. Unter den primitiven Völkern war die Vorstellung weit verbreitet, der Phallus und die Nieren seien Träger der seelischen Kräfte. In den sexuellen Affekten regten sich die seelischen Kräfte des Naturmenschen, die sonst wohl ziemlich träge schlummerten, stärker und kamen ihm mächtiger zum Bewußtsein. So wurde ihm der Phallus zum Träger der Erkenntnis, der coitus zum »erkennen«. Auch mag der Begriff des »Wissens« dem Urmenschen zuerst beim sexuellen Wissen, bei der Erkenntnis der Entstehung neuer Wesen, aufgegangen sein.

Genug, der Baum der Erkenntnis mit der verbotenen Frucht ist hinreichend gekennzeichnet. Doch er heißt ja »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse«. Das bedarf noch der Erklärung. »Gut und Böse« ist hier nicht in unserem Sinne gebraucht. Der Ausdruck hat sexuelle Bedeutung, er begegnet uns noch an anderen Stellen der Bibel, und zwar jedes Mal bei Menschen, denen die sexuelle Fähigkeit fehlt, bei Kindern und Greisen (Deut. 1, 39 und 2. Sam. 19, 36). Was für ein Wissen den ersten Menschen zuteil wurde, als sie vom Baume der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen hatten, zeigt die Fortsetzung: »Als sie gegessen hatten, da taten sich beiden die Augen auf und sie erkannten, daß sie nackt waren.« Das Wissen von der Vereinigung der Geschlechter hat sich ihnen offenbart, und diesem Wissen folgt das Schamgefühl. Jüdische Bibelerklärer des Mittelalters hatten schon eine richtige Auffassung vom Baume der Erkenntnis. So bemerkt Ibn Esra: Seine Frucht erregte die Sinnenlust, weshalb sie ihre Nacktheit bedeckten, nachdem sie von ihm gegessen hatten.

Noch eine Schwierigkeit ist zu erklären. Die Bibel spricht von zwei Bäumen, dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis. Der Text lautet: »Dann ließ Gott aus dem Acker allerlei Bäume wachsen, prächtig anzuschauen und lieblich zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten u n d den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.« Dazu bemerkt Holzinger mit Recht: »Nach dem Wortlaut des Textes könnte man verstehen, der Baum des Lebens sei mitten im Garten gestanden und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen irgendwo anders, was natürlich durch 3, 3 ausgeschlossen ist. Aber nicht bloß syntaktisch ist der Text schwierig, zwei Bäume sind eine schlechte Bestimmung eines Mittelpunktes, dazu kommt, daß 3, 3 nur von einem Baum mitten im Garten redet.« Die Stelle lautet: »Die Schlange sprach zum Weibe: Sollte Gott euch denn wirklich verboten haben, von allen Bäumen des Gartens zu essen? Das Weib antwortete: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen, nur von den Früchten d e s Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen: Ihr sollt nicht davon essen, noch sie berühren, sonst müßt ihr sterben.« Es ist klar, daß hier nur von einem Baum in der Mitte des Gartens die Rede ist. Die Exegeten haben die Schwierigkeit gefühlt, ohne eine Lösung zu finden. Die Lösung ist sehr einfach und ungezwungen. Es gibt nur e i n e n Baum in der Mitte des Gartens, der Baum der Erkenntnis ist zugleich auch der Baum des Lebens. Das brauchen wir nicht in den Text hineinzuinterpretieren, das steht so drin. Gewöhnlich übersetzt man: »Dann ließ Gott allerlei Bäume sprossen, und den Baum des Lebens mitten im Garten u n d den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.« Dies zweite »und« ist eine falsche Übersetzung. Das hebräische Waw kann sowohl »und« bedeuten, als auch »und zwar«, vgl. darüber Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 154, Anmerkung b: »Nicht selten steht das Waw copulativum zugleich erklärend (wie isque, et

— quidem⟩ = und zwar ⟨sogenanntes Waw explicativum⟩«, siehe dort die Beispiele. So ist auch an unserer Stelle zu übersetzen: »Dann ließ Gott aus dem Acker allerlei Bäume wachsen, und den Baum des Lebens mitten im Garten, und zwar ist es der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.« Eine jüdische Tradition meint auch, Gott habe den Baum nicht Baum der Erkenntnis genannt, sondern Mose, der die Thora niederschrieb, habe ihn so genannt. Auch Adam wußte den Namen nicht, und Eva habe nur von dem Baum mitten im Garten gesprochen ⟨Midr. Aggada ed. Buber zu Gen. 2, 17⟩. Wären die beiden Bäume nicht identisch, so hätten ja Adam und Eva vom Baume des Lebens essen können. Kein Verbot hinderte sie von ihm zu pflücken und unsterblich zu werden. Verboten war ja nur der Baum der Erkenntnis. Dann aber hätte die Drohung Gottes, sie würden nach dem Genuß der Frucht vom Baume der Erkenntnis sterben, keinen Sinn gehabt. Der Mensch konnte diese Drohung durch gleichzeitigen Genuß vom Baume des Lebens paralysieren. Darum scheint mir Vers 3, 22, wo Gott nachträglich diese Befürchtung ausspricht, ein späterer Zusatz eines Redaktors zu sein, der schon die Stelle 2, 9 falsch als Bericht von zwei Bäumen auffaßte und dem dann auffiel, daß der Baum des Lebens nicht weiter vorkam. Die Kritik hat bisher schon diesen Vers 3, 22 als aus einer anderen Quelle herrührend angesehen. Es ist auch sehr begreiflich, daß der Baum der Erkenntnis, der Baum der Zeugung, auch Baum des Lebens heißt. Denn die Zeugung schafft neues Leben, und überwindet den Tod immer wieder. Seltsamer ist, daß Gott den Menschen droht, sie würden sterben, sobald sie von dem Baum in der Mitte äßen. Der Mythus will hier die Frage beantworten: Wie kam der Tod in die Welt? Und er gibt die Antwort: Der Tod ist eine Folge des Geschlechtsakts, sobald die Menschen Kinder zeugten, haben sie sich selbst dem Tod geweiht. Eine interessante Vorstellung, wohl das Resultat der Beobachtung, daß die Pflanzen hinwelken, sobald sie Frucht getragen haben und daß auch bei den Menschen die alte Generation der neuen, nachrückenden Platz zu machen gezwungen ist. Vielleicht hat auch zu dieser Vorstellung das häufige Vorkommen des Sterbens der Mütter bei der Geburt in früheren Zeiten beigetragen, auch wohl die Beobachtung der physischen Schwächung durch den Geschlechtsakt. W. Stekel, Die Sprache des Traumes, p. 94 verweist zur Verknüpfung von Geschlechtsakt und Tod auf Hermann Swoboda »Die Periode im menschlichen Organismus«, 1904: Es besteht eine Äquivalenz zwischen Leben und Tod, derzufolge die Aufgabe von Geschlechtszellen — denn es braucht ja nicht jeder Zeugungsakt zur Neuschöpfung von Leben zu führen — eine vorübergehende Lebensverminderung, Tod in irgend einer Form und in irgend einem Ausmaße zur Folge hat. Schon Celsus sagt: »Seminis emissio est partis animae jactura.« So wird uns der Umstand begreiflich, daß der Coitus im Traume so häufig durch ein Sterben dargestellt wird. Schon die alten Inder haben die Liebe oder doch die

Liebeslust und den Tod identifiziert. Und in der Tristandichtung ruft Brangäne »Der Trank ist euer beider Tod«. (Vgl. J. J. Meyer, Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung, 1914. p. 60.)

Die Schlange kann sagen: Ihr werdet nicht sterben, weil sie ja nicht sofort starben, während Gott sagt: Am Tage, wo ihr esset, werdet ihr sterben. Gemeint ist: ihr werdet sterblich werden, aber der Ausdruck ist absichtlich mehrdeutig gewählt, um der Schlange Gelegenheit zu ihrer Verdrehung zu geben. Auch sie hat Recht mit der Voraussage: Eure Augen werden sich auftun und ihr werdet wie Gott sein, im Besitz des sexuellen Wissens werden sie Menschen zeugen, Schöpfer werden wie die Gottheit.

Jetzt ist auch der Name des Gartens klar, in dessen Mitte der Baum steht. Er heißt Eden, עֵדֶן bedeutet im Hebräischen Wonne, Wollust. Der Baum der Erkenntnis steht in der Mitte des Gartens der Wonne.

Im Talmud (b. Ber. 57ª) wird ein Traum gedeutet: »Wer der Frau eines anderen im Traume beiwohnt, kann sicher sein, daß er Anteil an der zukünftigen Welt hat. Das ist nur gemeint, wenn er sie nicht erkannt und auch nicht des abends nach ihr gelüstet hat.« Raschi erklärt die Deutung: Er wird seines und seines nächsten Anteil im Garten Eden bekommen, der einer Ehefrau gleicht. Man sieht, der Talmud und auch sein Kommentator haben die Bedeutung des Gartens Eden gekannt.

Der Nachweis, daß der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens ein und derselbe Baum sind und daß dieser erotische Bedeutung hat, bringt Licht in den ganzen Mythenkomplex vom Lebensbaum. Der Mythus von einem Lebensbaum, der lebenverjüngende und lebenerhaltende Kräfte in sich trägt, zieht sich durch alle Kulturreligionen. Auf babylonischen Siegelzylindern und assyrischen Palastreliefs ist er häufig dargestellt. Bekannt ist der sogenannte Sündenfallzylinder im britischen Museum. Vor dem Baume sitzen zwei menschliche Figuren, hinter der einen richtet sich deutlich eine Schlange empor.

Auch die Inder kennen den Lebensbaum. Wer von seinen Früchten genießt, erlangt Unsterblichkeit. Die Götter haben sie in ihrem Besitz und erhalten sich durch diese Speise ihre ewige Jugend, solange sie sich von ihnen nähren, bekommt der Tod keine Macht über sie.

Nach den mythologischen Vorstellungen der Griechen ist der Apfelbaum als Lebensbaum zu betrachten, der im Garten der Hesperiden im äußersten Westen wuchs[1]. Gäa, die Erde, ließ bei der Vermählung des Zeus mit der Hera als Hochzeitsgeschenk einen Baum mit goldenen Äpfeln aus ihrem Schoß sprossen und übertrug seine Bewachung den Hesperiden, als Hüter des Baumes bestellten

[1] Wünsche A., Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, ex oriente lux I, 2/3, p. 9 f.

sie den Drachen Ladon. Die Äpfel verliehen Unsterblichkeit. Herakles erhielt vom Könige Eurystheus den Auftrag, drei Äpfel aus dem Garten der Hesperiden für ihn zu holen. Er wußte sich durch Atlas, den Vater der Hesperiden, die Äpfel zu verschaffen. Nach einer anderen Version holte Herakles die Äpfel selbst und erschlug dabei den Drachen. Da aber von den Äpfeln das Leben der Götter abhing, die ohne sie hätten dahinsterben müssen, gab Herakles sie der Pallas Athene, die sie wieder in den Garten zurückbrachte[1]. Auf antiken Bildwerken sehen wir den Apfelbaum mit der Schlange im Hesperidengarten in den verschiedensten Beziehungen zu Herakles. Auf einem Neapler Vasenbild ist der Baum von einer Schlange umwunden, die von einer Hesperide aus einer Schale getränkt wird, eine andere Hesperide pflückt einen Apfel, Herakles hat bereits einen in der Hand. Auf einer anderen Darstellung pflückt Herakles selbst die Äpfel von dem mit einer Schlange umringelten Baume, während eine Hesperide am Boden liegt und schläft.

Mit der griechischen Vorstellung stimmt die der nordisch-germanischen Mythologie in den wesentlichsten Zügen überein. Auch hier sind es Äpfel, die den Göttern ihr Leben und ihre Jugend erhalten. Sie befinden sich in Verwahrung der Idhun, der Gattin des weisen Bragi. Als die Riesen einmal mit List und Gewalt die Unsterblichkeitsäpfel an sich brachten und Idhun nach Thrymheim, in das Riesenland, führten, da befanden sich die Götter in Asaheim sehr übel, ihre Gestalt schrumpfte zusammen, und sie wurden alt und grauhaarig. Erst als es Loki gelang, die Äpfel wieder zur Stelle zu schaffen, erholten sich die Götter wieder von ihrer Hinfälligkeit und strahlten von neuem in Schönheit und Jugend.

Die Übereinstimmung dieser Mythen mit der Paradiesgeschichte ist evident, wenn wir wissen, daß der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens identisch sind. Hier wie dort ein Baum mit Äpfeln, die Unsterblichkeit verleihen und den Göttern, respektive im israelitischen Mythus Gott vorbebalten sind. Warum es Äpfel sind, ist klar, der Apfel als Abbild der weiblichen Brust ist erotisches Symbol, solange wir im Besitz der Sexualkraft sind, fühlen wir uns jung, die schwindende Sexualkraft ist ein Zeichen des schwindenden Lebens. Daß die Äpfel im Hesperidengarten golden sind, ist eine Verstärkung des erotischen Symbols. Gold ist das Attribut der goldenen Aphrodite, auch Fische aus Gold sind erotisches Ornament, Danae wird durch einen goldenen Regen befruchtet. Die Äpfel sind die Götterspeise, als solche tabu, darum in der Paradiesgeschichte den Menschen verboten. Der indisch-griechisch-germanische Mythus hat uns die ursprüngliche Vorstellung erhalten: die Götter würden ohne die Äpfel sterben. Der israelitische Bericht hat den Mythus monotheistisch umgearbeitet, an Stelle der Götter tritt Gott, die Abhängigkeit von den Äpfeln als zu mythologisch-anthropomorphe Vorstellung

[1] Apollod. 2, 5, 11.

wird verflüchtigt, es bleibt aber das Verbot für die Menschen, weil sie sonst Gott gleich würden.

In der Paradiesgeschichte wie im griechischen Mythus tritt die Schlange auf, dort als Verführerin, hier als Hüterin. Beide Eigenschaften konnte die Schlange haben. Die Schlange und der ihr nachgebildete Drache treten oft als Hüter von Schätzen auf. Der Anblick der geheimnisvoll aus Erdhöhlen auftauchenden Schlange mag die Vorstellung geweckt haben, sie bewache im Erdinnern Schätze. Auf die zweite Bedeutung der Verführerin führte die weitverbreitete Auffassung der Schlange als phallisches Symbol. Auch hier sehen wir, der griechische Mythus hat die ursprünglichere Vorstellung erhalten, die Schlange ist zunächst die Hüterin, erst in der israelitischen Version wird sie die Verführerin. Denn aus einem Wächter kann ein Verführer werden, aber nicht umgekehrt. In der Paradiesgeschichte lehnt sich die Schlange gegen Gott auf, um den Menschen das Geheimnis der Zeugung zu verraten. Aus ihr entwickelt sich die Idee des Satans, des Widerparts Gottes. Die babylonische Darstellung ist zu dürftig, um aus ihr die Rolle der Schlange zu erkennen.

Die Schlange ist ein in der Psychoanalyse aus den Träumen und den Phantasien der Neurotiker wohlbekanntes erotisches Symbol. Dies Symbol ist uralt und über die ganze Erde verbreitet. Die persische Kosmogonie im Bun-Dehesch erzählt: »Am Ende von 50 Jahren bekam Meschia, der erste Mensch, zuerst Zeugungslust, und danach Meschiane, sein Weib. Meschia sprach zu Meschiane: ‚Laß mich deine Schlange sehen, denn die meinige erhebt sich mit Macht.' Danach sagt Meschiane: ‚O Bruder Meschia, deine Schlange ist groß, ich sehe sie aufsteigen, wie im Winde ein Leinentuch, und nun erkannten sie sich.'«

Bei Ephraem Syrus lesen wir die Prophezeiung: »Der Teufel wird eine Jungfrau aus dem Stamme Davids segnen, und eine lüsterne Schlange wird in ihren Leib kriechen, sie wird schwanger werden und gebären.« Auf diesem Hintergrunde verstehen wir in Aristophanes Lysistrata den Wunsch: »ὄφιν εὕρας καί προσελεύσαιο βουλομένη φιλῆσαι.«

»Daß du eine Natter im Bette
Fändest und an dich heranzögst
Wenn dich nach Liebe lüstet.«

In griechischen Orgien wurde eine goldene Schlange in einer Kiste, dem Symbol der vulva, herumgetragen, häufig wird sie dargestellt, aus Hygieens Schale trinkend, die dieselbe Bedeutung hat. Oder sie ringelt sich um den Stab des Asklepios als heilende Schlange, da die Zeugungskraft den Tod immer wieder überwindet[1]. Bei den

[1] Dr. Barbara Renz erwähnt in einem Artikel »Schlange und Baum als Sexualsymbole in der Völkerkunde« (Archiv für Sexualforschung I, 2, 342), »daß die Alten die Schlange unter anderem als Samenstrom auffaßten, der mittels zwei als Flügel aufgefaßter Membranen vom Gehirn durch das Rückgrat in die Zeugungsorgane hinuntergetrieben werde, oder vielmehr sich hinunterschlängle«.

Römern wurden die Genien, die Zeugungsdämonen, die das Ehebett beschützten, schlangenförmig gebildet oder Schlangen in den Händen tragend. Auch unter den Primitiven ist der Schlangenkult bei den Reifegebräuchen weit verbreitet. In Nordtransvaal tanzen die Mädchen um eine aus Lehm geformte Schlange, blasen dann Feuer an und tragen eine Lehmfigur als Kind auf dem Rücken (Reitzenstein in Zeitschr. f. Ethnologie 1909, 680). In der Sprache der Suaheli wird zoka dialektisch = nyoka »Schlange« für penis gebraucht (Zache in Zeitschr. f. Ethnologie 1899, p. 73). Auch im Märchen hat sie zuweilen diese Bedeutung. So deutet Franz Riklin (Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen 1908, 42) das Märchen »Oda und die Schlange« sehr einleuchtend in diesem Sinne.

Das mag genügen, um auch der Paradiesschlange, besonders wenn man den ganzen Zusammenhang mit dem Baum der Erkenntnis, den Äpfeln, dem entstehenden Schamgefühl und der darauffolgenden Geburt der Kinder berücksichtigt, unbedingt diesen Charakter zuzuschreiben. Einen Nachklang finden wir in der jüdischen Haggada, in der die Verführung Evas durch die Schlange als geschlechtliche Verführung durch den Satan aufgefaßt wird. (Bousset, die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, p. 469.)

Es wäre nun sehr verfehlt, wollte man im Mythus die Schlange einfach durch den Phallus ersetzen. Der Mythus spricht von einer wirklichen Schlange und läßt sie auch mit den Menschen reden, der Garten Eden ist ihm ein wirklicher wunderschöner Garten, in dem viele Bäume stehen und unter ihnen der Baum der Erkenntnis mit seinen verbotenen Früchten. Die Kenntnis der Symbolsprache führt uns aber in den tieferen Sinn des Mythus. Die Unterhaltung der Schlange mit Eva gibt eine psychologisch feine Schilderung des Weibes, die den Leser entzückt, auch wenn man die Erzählung harmlos liest. Wenn man aber weiß, worum es sich handelt, so finden wir eine tiefe Schilderung des erwachenden Geschlechtstriebes. Das Gären und Wogen, das in jeder Knaben- und Mädchenseele sich wiederholt, wird von einem Dichter meisterhaft auf das erste Menschenpaar übertragen. Die sexuelle Neugierde wird uns geschildert, das Aufsteigen ihres Gelüstes, der gewaltig pochende Trieb, der mit dem Gefühl des Verbotenen kämpft und zuletzt siegt. Als sie dann »gegessen« haben, da taten sich beiden die Augen auf und sie erkannten, daß sie nackt waren. Das Schamgefühl war entstanden. Da nähten sie sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus.

Selbst die Feigenblätter sind mit Absicht gewählt und nur von der Sexualsymbolik aus zu verstehen. »Aus Feigenblättern verhüllende Schürze zu machen, ist eigentümlich, da das Feigenblatt seiner Form nach sich hiezu am wenigsten eignet« (Holzinger). Der Kuriosität halber sei ein Erklärungsversuch Paul de Lagardes angeführt, der (in den Mitteilungen I, 58 bis 75) aus der sachlich ungeeigneten Wahl des Baumblatts schließt, »daß hier um so weniger

Erfindung als vielmehr Zwang der Überlieferung gewaltet habe und תְּאֵנָה »Feige« zu einem Stamm אֲנִי »ich« zieht, zu dem auch die Präposition אֵת »mit« gehört »תְּאֵנָה« ist der Baum, der nur durch ‚Zugesellung' Früchte trägt, also Symbol des Glaubens, daß ohne Gottes Hilfe der Mensch nicht gedeihen könne oder, modern ausgedrückt, Symbol der Offenbarungs- und Erlösungsbedürftigkeit«.

Der Feigenbaum ist ein phallisches Symbol, dessen Bedeutung im Altertum sehr geläufig war. Die Phallusbilder wurden aus dem Holz des Feigenbaumes geschnitzt ⟨Horaz, I, serm. 8, 1, Mart. VII, LXX, 1 ff.⟩, auch der bei den Dionysien in der Kiste liegende Phallus mußte aus Feigenholz hergestellt sein. Beim Eintritt ins Pubertätsalter brachten in Athen die Mädchen Feigen in Körben dar. Dionysos pflanzte einen Feigenbaum vor die Tore der Unterwelt, ein Symbol, daß die Zeugung über den Tod triumphiert. So schüttete man auch Weizenkörner, Reis und Nüsse, die Symbole der Fruchtbarkeit, in die Gräber.

Im Französischen bezeichnet la figue die vulva.

»De ton figuier mange le fruit,
Et ne va pas durant la nuit
Du voisin grignotter la figue.«

Parmy, siehe Landes, Glossaire érotique, p. 177.

Eine jüdische Tradition, die behauptet, die Frucht vom Baume der Erkenntnis sei nicht ein Apfel, sondern eine Feige gewesen ⟨Gen. r. z. St. u. Sanh. 29b⟩, wird hienach ebenso verständlich, wie die Angabe, Adam und Eva hätten sich aus Feigenblättern Schürzen genäht.

Nun kommen wir zum Höhepunkt der Paradiesgeschichte, den Verfluchungen. Die Antike sah in Segen und Fluch nicht nur einen guten und einen bösen Wunsch, sondern schrieb beiden Zauberkraft zu. Mit je höheren magischen Kräften der Mensch ausgestattet war, der sie aussprach, desto größer war die Wirkung. Gar ein Fluch der Gottheit selbst hatte sofortige und dauernde Wirkung. Die Flüche der Paradiesgeschichte, so fühlte der antike Israelit, reichen bis in die Gegenwart. Warum muß das Weib unter so viel Schmerzen gebären? Warum muß der Mann mit soviel Mühe und Schweiß den Boden bebauen? An beidem ist der Fluch schuld, der Adam und Eva für ihr Vergehen traf.

Die Beziehungen zwischen Strafe und Schuld in der Paradiesgeschichte bieten Schwierigkeiten, die bisher nicht gelöst wurden. Schon der Talmud wirft die Frage auf: למה נתקללה הארץ Warum wurde die Erde verflucht? ohne für diese Verfluchung des unschuldigen Ackers einen zureichenden Grund finden zu können ⟨jer. Talm. Kil. 1, 7⟩. Und S. Reinach frägt in Cultes, Mythes et Religions II, 396 nach dem Grund der Feindschaft zwischen Weib und Schlange: »Personne n'a jamais expliqué raisonnablement l'inimitié entre le serpent et la femme.«

Diese Beziehungen zwischen Schuld und Strafe werden sofort klar und die Schwierigkeiten lösen sich sehr schön, wenn man erkennt, daß die Verfluchungen auf zwei Prinzipien aufgebaut sind. Das eine Prinzip ist das in der Bibel besonders in den älteren Partien häufige jus talionis, das zweite der Doppelsinn der Sexualsymbolik. Womit man gefehlt, damit wird man gestraft, und zwar wird diese Analogie von Schuld und Strafe auf symbolischem Wege erreicht.

Der Fluch beginnt mit der Schlange. Sie hat zuerst gefehlt, so wird sie zuerst gestraft. Die Doppelgestalt, die sie in der Erzählung hat, hat sie auch im Fluch: sie ist zugleich Schlange und Phallus.

»Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Erde sollst du fressen alle Tage deines Lebens.«

Beide Ausdrücke sind doppelsinnig: auf dem Bauche kriechen ist wohl symbolischer Ausdruck für den Geschlechtsakt, so hat im Französischen noch courir sur le ventre diese Bedeutung, siehe Landes, Glossaire érotique, p. 94, und Erde fressen wird uns klar, wenn wir bedenken, daß das Weib der Acker ist, der von der Pflugschar des Mannes gepflügt wird, und essen Euphemismus für den coitus, wie wir oben sahen.

»Feindschaft will ich setzen zwischen dich und das Weib,
Zwischen deinen und ihren Samen,
Er wird dir das Haupt zertreten,
Du ihm nach der Ferse schnappen.«

Die Schlange hat sich mit dem Weib gegen Gott verbündet, so soll jetzt Feindschaft herrschen zwischen ihr und dem Weib! Der Nebensinn ist: als Phallus stellt die Schlange dem Weibe nach. Feindschaft aber auch zwischen ihrem Samen und dem Samen des Weibes, den Menschen: Kampf zwischen Mensch und Schlange, er tritt ihr nach dem Haupte, sie schnappt ihm nach der Ferse.

Zum Weibe sprach Gott:

»Die Schmerzen deiner Schwangerschaft will ich vermehren,
Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären,
Nach deinem Manne gehe dein Verlangen, er aber sei dein Herr!«

Hier liegt die Vergeltungsstrafe klar zutage. Mit dem Geschlechtsleben hat sie gesündigt, am Geschlechtsleben wird sie gestraft. Die Folgen des coitus sind Schwangerschaft und Geburtsschmerzen. Ihren Mann hat sie verführt, so muß sie nach ihm verlangen, und dies sexuelle Verlangen liefert sie ihm aus, er wird ihr Herr. Nebenbei ist es interessant, wie der Dichter sich die inferiore Stellung des Weibes zu seiner Zeit erklärt.

An dieser Stelle merkt man den Kommentaren, die die erste »Sünde« nicht sexuell verstehen wollen, die Verlegenheit an, es fehlt ihnen die Beziehung zwischen Schuld und Strafe. Was wären Schwangerschafts- und Geburtsschmerzen für eine unsinnige Strafe für das Essen eines Apfels!

Zum Schluß kommt der Fluch über den Mann: »Weil du der Stimme deines Weibes gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte:

»Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens!
Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut des Feldes essen,
Im Schweiß deines Angesichtes sollst du Brot essen, bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du genommen,
Denn Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück.«

Auf den ersten Blick ist die Strafe Adams ohne jeden Zusammenhang mit seiner Schuld. Diesen Fluch kann man nur verstehen, wenn man weiß, daß das Weib in der Symbolsprache des Altertums der Acker genannt wird. Einer der ältesten Gedanken der Menschheit ist die Identifizierung von zeugen und säen. Am deutlichsten bezeugt dies die Sprache, זֶרַע bezeichnet sowohl den Pflanzensamen als das Kind, σπείρειν sowohl säen als zeugen, und auch wir sprechen vom Geschlechtsakt als Befruchtung, nennen das sperma Samen, das Kind Frucht. Was aber uns als Bild erscheint, war für die Urzeit Realität. Der Ackerbau und die menschliche Zeugung waren einander in der primitiven Vorstellungswelt bis in die Details gleichgestellt. Der Acker war das Weib, der Pflug, der den Schoß der Erde aufreißt, um sie zur Fruchtbarkeit zu zwingen, der Phallus, die Ackerfurche die vulva, der Regen der Same, das gewachsene Korn das Kind. Von Esther lesen wir in b. Sanh. 74[b] קרקע עולם היתה sie war der Acker der Welt, d. h. wie der Acker zum Säen, so war sie zur Begattung bestimmt, darum religiös nicht verpflichtet, sich töten zu lassen, als Achaschwerosch sie zu sich nahm. Sehr beliebt scheint der Ausdruck bei den Arabern zu sein. So sagt der Koran 2. Sure. V. 22, 3: »Eure Weiber sind euer Acker, kommt in euren Acker auf welche Weise ihr wollt.« Nun ist die Strafe Adams klar: er hat geackert, den Geschlechtsakt mit seinem Weibe, dem Acker vollzogen, darum muß er jetzt den wirklichen Acker, die harte Erde bebauen. Symbolisches jus talionis!

Damit ist die Paradiesgeschichte Zug für Zug erklärt, wir sehen, die Sexualsymbolik hat uns das Verständnis dieser Sage vermittelt, die jedermann bekannt und dabei doch so dunkel geblieben ist. Die Sexualsymbolik ist ein neuer Schacht, der zum Edelmetall der ältesten Ideen der Menschheit führt.

Und nun noch einige Worte über die religionsgeschichtliche Bedeutung der Paradiesgeschichte. Der Schlange, die von den alten heidnischen Völkern als phallisches Symbol verehrt und vergöttert wurde, wird in der Genesis eine schmähliche Rolle zugewiesen, der Geschlechtsakt, der in den Fruchtbarkeitsriten und Mysterien der alten Religionen als etwas Heiliges und Göttliches angesehen wurde, wird hier zum ersten Mal als Übertretung eines göttlichen Verbots

empfunden und hat einen ewigen Fluch zur Folge. Diese Stellungnahme war damals eine Notwendigkeit. Denn nur durch sie wurde das weltgeschichtliche Verdienst Israels möglich, das die Religion von der Sexualität, mit der sie in den heidnischen Kulten (in den Frühlingsorgien und der Tempelprostitution) aufs engste verbunden war, loslöste und die Ethik ins Zentrum der Religion stellte. Die Ethisierung des Kultus war ein gewaltiger Fortschritt gegenüber den Vegetations- und Fruchtbarkeitskulten der heidnischen Völker. Um diesen Fortschritt anzubahnen, mußte der Verfasser der Paradiesgeschichte und nach ihm die Propheten mit ihrem hohen ethischen Pathos das Sexuelle auf eine tiefere Stufe herabdrücken. Das Christentum hat diese Tendenz noch verschärft. Seitdem ist der Fluch vom Sexuellen nicht mehr gewichen, es blieb verfehmt, von Prüderie gemieden, von Heuchelei umsponnen, von Tartufferie verfolgt und auch von Wohlmeinenden verkannt. Heute ist ein Rückfall in jenes Heidentum nicht zu befürchten, nie mehr wird die Sexualität mit der Religion sich verbinden und die Ethik aus ihr verdrängen. Heute ist unsere Aufgabe eine andere. Wir müssen das Sexuelle von dem ihm anhaftenden Fluche befreien, die Welt lehren, wieder diesen Trieb als natürlich anzusehen und in ihm den gewaltigen Weltenbeweger, den Diener der lebenzeugenden, todüberwindenden Schöpferkraft zu erkennen. Vor allem aber muß die Erforschung des Sexuellen und seines Einflusses auf das Seelenleben des Menschen von jedem Makel gereinigt werden. Der Befreier vom Fluche ist die mutige, vorurteilslose, der Erkenntnis der Wahrheit dienende Wissenschaft.



Das Kainszeichen.

Ein psychoanalytischer Beitrag zur Bibelerklärung.

Von Dr. THEODOR REIK[1].

> Ma ditemi, che son li segni bui
> Di questo corpo, che laggiuso in terra
> Fan di Cain favologgiare altrui?
>
> Dante, Paradiso II. 49—51.

Wenn wir heute vom Kainszeichen sprechen, so geschieht es gewöhnlich in der Art, daß wir darunter die äußerlich sichtbare Marke von etwas Abscheulichem oder gar Verbrecherischem verstehen. Ein Kainszeichen aufgedrückt erhalten, heißt soviel wie gebrandmarkt werden[2]. Ein Bedeutungswandel ist in der Geschichte dieses Wortes zu verzeichnen, denn in der Heiligen Schrift hat das Kainszeichen eine andere Funktion. Nach der Ermordung Abels sprach der Herr zu dem Verbrecher[3]: »Was hast du getan! Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Erdboden her. Und nun — verflucht sollst du sein, hinweg=[getrieben] von dem Boden, der seinen Mund aufgetan hat, um das Blut deines Bruders von deiner Hand in Empfang zu nehmen. Wenn du den Boden bebaust, soll er dir keinen Ertrag mehr geben, unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden!« Da sprach Kain zu Jahwe: »Unerträglich sind die Folgen meiner Verschuldung. Du treibst mich jetzt hinweg vom Ackerland und vor deinem Angesicht muß ich mich verbergen und muß unstät und flüchtig sein auf Erden und wer mich irgend antrifft, wird mich totschlagen.« Da sprach Jahwe zu ihm: »Ebendarum soll, wer Kain erschlägt, siebenfältiger Rache verfallen.« Und Jahwe bestimmte ein Zeichen für Kain, damit ihn nicht erschlüge, wer ihn träfe.

Wir wollen uns hier nicht in die Unterscheidung der einzelnen Schichten des Elohisten, Jahwisten nnd anderer Bibelredaktoren sowie in die anderen recht schwierigen Probleme der modernen Bibelforschung vertiefen, es genügt für unsere Zwecke, wenn wir darauf hinweisen, daß die uns vorliegende Erzählung von Kain und Abel eine oft redigierte und korrigierte ist, die sich uns mit

[1] Nach einem in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung im Dezember 1914 gehaltenen Vortrage.

[2] Am 13. Februar 1892 sprach z. B. der Abgeordnete Schneider im Deutschen Reichstage, indem er einen von Bebel angegriffenen Großindustriellen verteidigte: »Baare wird von Ihnen verurteilt, nicht weil er schuldig ist, sondern weil er in Ihren Augen ein Brandmal an der Stirne trägt, das Kainszeichen nämlich, ein Großindustrieller zu sein.« (Zitiert nach Berthold Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik in der »Zeitschrift für alttestamentarische Wissenschaft«, 1894, S. 250.)

[3] 1. Buch Moses IV, 3–16, zitiert nach der großen Bibelübersetzung von Professor E. Kautzsch.

verderbtem Texte darstellt. Einige der Widersprüche aber, welche die Bibelwissenschaft in diesem Texte festgestellt hat, sind für uns wichtig: Daß Abel Viehzucht treibt, stimmt nicht zur Paradieserzählung, wonach der Mensch nur für den Ackerbau bestimmt ist. Dieses wie viele andere Details haben die Bibelforschung erkennen lassen, daß diese Geschichte nicht von Anfang an Fortsetzung der Paradiesmythe sein kann. Stade macht in dem oben erwähnten Aufsatze darauf aufmerksam, daß in der Kainsgeschichte Opfer erwähnt werden, die erst im späteren Israel gebräuchlich waren: Erstlinge der Feldfrüchte und das Fett der Erstgeburt werden als Opfererweisungen des täglichen Lebens verzeichnet. Nach Dillmann[1] wird eine Lösung dieses Widerspruches erzielt, wenn man die Erzählung vom Opfer Kains und Abels als »isoliertes Vorspiel« betrachtet. Daraus hat Stade geschlossen, daß wir uns in einem vorgerückteren Stadium der Menschheitsgeschichte befinden und daß die Erzählung von Adam und Eva und die von Kain und Abel ursprünglich gar nichts miteinander zu tun haben[2]. Schon Wellhausen hat erklärt, der Erzähler habe einen wirklich vorhandenen Beduinenstamm, den der Keniter, mit dem Urvater zusammengeworfen[3]. Ein Rätsel, über das noch zu sprechen sein wird, ist, warum der Herr Kains Opfer verwirft. Daß Kain nicht der Sohn des ersten Menschen sein kann, ergibt sich schon daraus, daß sein Tod siebenfach gerächt werden soll. Es regt sich die Frage, an wem diese siebenfache Rache vollzogen werden soll, wenn nur Kain und seine Eltern auf Erden weilten.

Nun wollen wir zum Thema unserer Untersuchung zurückkehren: Was war das Kainszeichen und welche Bedeutung hatte es? Darüber sind verschiedene Ansichten namhafter Forscher bekannt geworden: Der Ehrenplatz unter ihnen gebührt entschieden dem genialen W. R. Smith, welcher erklärt, das Kainszeichen sei nichts anderes als eine Stammesmarke, welche jeder trägt[4]. In seinem schönen Aufsatze »The mark of Cain« hat I. G. Frazer darauf hingewiesen, daß diese Stammesmarke, welche als »Schutzzeichen« dienen soll, zugleich zum Kennzeichen für die Feinde geworden wäre[5].

Doch selbst wenn wir bereit wären, dies zuzugestehen, fährt Frazer fort, ist Smiths Erklärung zu allgemein, da jedes Stammesmitglied von einem solchen Zeichen beschützt war, ob es nun Totschläger war oder nicht. Auf Frazers eigene Erklärung kommen wir noch zurück. Wir stellen jetzt Berthold Stades Erklärung in

[1] Zitiert nach Stade, S. 263.

[2] Stade, p. 273.

[3] Komposition des Hexateuchs, S. 305.

[4] »Can this be anything else than the sart or tribal mark, which everyman bore on his person and without which the ancient from the blood feud . . . could hardly have been worked.« Kinship, p. 215 f.

[5] »Folk-Lore in the old Testament«, enthalten in den »Anthropological essays presented to Edward Burnett Taylor«. Oxford 1907, p. 102 ff.

den Vordergrund, weil sich ihr die meisten modernen Bibelforscher (z. B. Kautzsch und Gunkel) angeschlossen haben. Auch er vermutet, daß das Kainszeichen ein Nationalzeichen der Keniter gewesen ist, das zu gleicher Zeit die Zugehörigkeit zum Volke und zur Religion beglaubigt hat. Wie wir sehen, stimmt Stade hier mit W. R. Smith überein, doch er geht insofern über den Standpunkt des englischen Gelehrten hinaus, als er das Kainszeichen als Tätowierung spezialisiert. Zur Unterstützung seiner Ansicht darf er sich auf verschiedene Gebräuche der antiken und moderner jüdischen Religion berufen. So wird in Leviticus 19, 27 befohlen: »Ihr dürft den Rand eures Kopfes nicht kreisförmig abscheren noch sollt ihr den Rand eures Bartes verstümmeln. Ihr dürft euch nicht wegen einer Leiche Einschnitte an eurem Körper machen noch dürft ihr euch Schriftzeichen einätzen: ich bin Jahwe.« An einer anderen Stelle (Deut. 14, 1.) heißt es: »Ihr dürft euch nicht wegen eines Toten Einritzungen machen noch euch vorn am Kopfe eine Glatze scheren[1].« Es gibt noch im Ritual der heutigen jüdischen Religion Spuren von solchen Zeichen, die auf der Hand und auf der Stirne zwischen den beiden Augen getragen wurden. Stade bemerkt, wir haben sie uns um so sicherer als Einschnitte oder tätowierte Figuren vorzustellen als gerade diese Stellen von den arabischen Frauen vorzugsweise zum Anbringen von Tätowierungen benützt werden. Deut. 6, 8. 11, 18. finden wir als biblischen Ausdruck der Mahnung, Gottes Gebote treu im Gedächtnis zu halten, den Satz, man solle sie als oth an die Hand schnüren und sie sollen zu totaphot zwischen den Augen werden. Wir befinden uns hier auf dem Wege zur Erfindung der Gebetriemen, der Tephillim. Die Hand- und Kopftephillah ist der Ersatz der ursprünglichen Hauteinschnitte. Sie wird zum festen Kultgegenstand und dient dazu, die Dämonen fernzuhalten[2].

Wenn wir so das Kainszeichen mit Stade und andern Bibelforschern als Hauteinschnitte oder Tätowierung auffassen wollten, so werden wir durch zwei Bedenken an einer kritiklosen Annahme dieser Erklärung gehindert: Welche Beziehung sollte die Tätowierung zum Morde Kains haben. Stade würde antworten, sie sei ein Schutzzeichen, um nicht für den Brudermord der Blutrache zu verfallen. Allein eine solche Auskunft würde lediglich eine Verschiebung bedeuten: denn wir müßten fragen, wie dann die Verbreitung und Entwicklung eines solchen Schutzzeichens zur Tätowierung, die alle primitiven Völker ausüben, zu erklären wäre. Selbst wenn wir annehmen wollten, daß alle Primitiven Mörder waren, die solcher Schutzzeichen bedurften, bleibt genug des Rätselhaften für uns

[1] Vgl. über ähnliche Gebräuche Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1911.

[2] Nach dem Talmud (Berach 23 a) hat R. Jochanaan die Tephillim mitgenommen, wenn er seine Notdurft verrichtete, um gegen die Dämonen geschützt zu sein.

übrig: auf welchen seelischen Wegen kam man zur Erfindung einer jener Schutzmarken und warum sollte gerade sie die Mörder vor der Rache sichern können? Unser zweites Bedenken könnte man etwa so formulieren: Was wir von Einritzungen und Tätowierungen erfahren haben, bezog sich ausschließlich auf Totentrauer. Es waren Trauerverstümmelungen. War nun das Kainszeichen ein Schutzzeichen gegen die drohende Blutrache, wie Stade annimmt, oder eine Trauerverstümmelung? Wir werden zur Lösung dieser Schwierigkeiten die Mittel der vergleichenden Völkerkunde und der Psychoanalyse heranziehen[1].

Vorher aber werden wir die Meinung eines so vorzüglichen Ethnologen, wie es J. G. Frazer ist, über die uns beschäftigenden Fragen hören müssen. Der englische Forscher nimmt wohl mit Recht an, daß in der Kainserzählung das vergossene Bruderblut eine Gefahr im physischen Sinne konstituiere. Der Mörder habe den Boden befleckt, die Lebensquellen vergiftet; er gefährdet durch seine Berührung die Nahrung für sich und andere. Seine Berührung wirkt infektiös. Plato erzählt in den »Gesetzen«, daß der Geist eines Mannes, der eben getötet wurde, zornig auf den Mörder ist, ihn beunruhigt und verfolgt. Es war deshalb notwendig, daß der Mörder ein Jahr lang außer Landes verweile, und er darf nicht zurückkehren, bis er gewisse Reinigungszeremonien ausgeführt hat. Bei den Yaos und andern Stämmen in Britisch-Zentralafrika wird ein Mann, der einen Sklaven, jüngeren Bruder oder Pflegling getötet hat, nicht vor Gericht gestellt. Er wird aber von dem geheimnisvollen Chirope erschreckt, welcher denjenigen überfällt, der Blut vergossen hat innerhalb des Stammes. Der Häuptling, zu dem der Verbrecher flieht, verschafft ihm von seinem Medizinmann einen Zauber, den er auch selbst gebraucht, weil in seinem Lande Blut vergossen wurde. Dieser Geist Chirope wird als Krankheit oder Wahnsinn beschrieben, die über den Mörder etwa in gleicher Art herfallen wie die Eumeniden über Orest nach dem Muttermorde. Dies wird nicht etwa bildlich, sondern ganz wörtlich verstanden: der Geist des Erschlagenen fährt in den Leib des Verbrechers. Wenn es nun solche Personen gibt, die von einem mächtigen, zornigen Geist verfolgt werden, der aus ihrer Anwesenheit eine Gefahr für ihre Nachbarn macht, befreit sich die Gemeinschaft von ihnen, indem sie den Mörder dem Geist opfert, also ihn tötet. Allein, daß die primitive Gesellschaft aus diesem Konflikt hinausspaziere, verbietet ihr ein kleines Hindernis: sie muß nun wieder den Henker jenes Mörders vor dem Geiste seines Opfers schützen. Tatsächlich tritt dieser Fall z. B. bei den westafrikanischen Negern und bei einigen brasilischen Indianerstämmen in die Erscheinung. Unter diesen Indianern muß ein Mann, der jemanden öffentlich hingerichtet hat, drei Tage fasten

[1] Kuriositätshalber sei noch erwähnt, daß R. Jehuda ähnlich wie Stade an ein Beglaubigungszeichen denkt und R. Nehemija an ein abschreckendes Zeichen, wenn er meint, Kain sei aussätzig geworden. (Bereschit rabba.)

und in der Hängematte liegen, ohne den Fuß auf den Boden zu setzen, und sich ferner in Brust, Arme und andere Körperteile tiefe Einschnitte machen. In die Wunden wird schwarzes Pulver gestreut welches unauslöschliche Narben zurückläßt. Es wird geglaubt, der unglückliche Henker, der diese Regeln nicht befolgt, müsse sterben. Frazer faßt seine Meinung in den Worten zusammen: »Das Entziehen des Blutes aus dem eigenen Körper, welches zum Schutz des eigenen Lebens notwendig war, mag beabsichtigt haben, dem Verlangen des Geistes — Blut für Blut — Genugtuung zu geben, während die bleibenderen Zeichen auf dem Körper des Mörders einen offenbaren Beweis liefern, er habe Statisfaktion für sein Opfer gegeben.«

Wir kommen also auch auf diesem von Frazer beschrittenen Wege zur Tätowierung, beziehungsweise Einschnitte in die eigene Haut. Doch was Frazer uns mitteilt, kann uns als Psychologen nicht völlig befriedigen, denn es drängen sich uns folgende Fragen auf: Welche seelische Prozesse gehen in diesen gegen den eigenen Leib wütenden Personen vor? Welche Beziehungen herrschen zwischen der Selbstverstümmelung der Mörder zum Schutze gegen den rachsüchtigen Geist und der Trauerverstümmelung, die wir im alten Testament erwähnt finden?

Wir hoffen Auskunft über diese Fragen zu bekommen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit eben jenen Trauerverstümmelungen primitiver Völker zuwenden. Wir verdanken Richard Andree[1] und K. Th. Preuß[2] wertvolle Arbeiten über jene Zeremonien. Die Patagonier stechen sich als Trauerzeichen Arme und Beine blutig. Die Charruas, ein wilder Indianerstamm am La Plata, beweinten ihre Verstorbenen und schnitten sich alsdann ein Fingerglied ab. Nach J. R. Forster fehlten den meisten Bewohnern der Tongainseln ein Fingerglied, das sie in der Trauer um Verwandte abgelöst hatten. Beckwourth besuchte ein Dorf der Crows nach dem Tode eines Häuptlings und schilderte seine Erlebnisse folgendermaßen[3]: »Ich schickte einen Boten nach dem Dorfe mit der Todesnachricht. Als wir ankamen, waren alle Hütten niedergebrochen. Unter Geschrei, Gekreisch und Heulen ritten wir ein. Von jedem Teile des Körpers strömte Blut bei allen, die alt genug waren, ihren Verlust zu begreifen. Hunderte von Fingern waren verstümmelt, vom Kopf gerissenes Haar lag reichlich auf den Wegen . . . Das Schneiden und Hacken von Menschenfleisch überstieg alle meine frühere Erwartung. Finger wurden so leicht wie Gerten entgliedert und Blut wie Wasser vergossen. Viele Krieger schnitten zwei Streifen ein, fast auf die ganze Länge des Armes, hoben dann die Haut dazwischen an einem Ende vom Fleisch, faßten sie mit der andern Hand und rissen sie bis zur Schulter herunter.

[1] Ethnolographische Parallelen und Vergleiche, I. Folge, Stuttgart 1878, p. 147 ff.

[2] »Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika« in »Festschrift für Adolf Bastian«, Berlin 1898, p. 214 ff.

[3] Zitiert bei Preuß, p. 222 f.

Andere schnitten mehrere Bilder ein auf Brust und Schulter und hoben die Haut in derselben Weise ab, um die Narben nach der Heilung in vorteilhaftem Lichte zeigen zu können.« Die Choctaw raufen ihr Haar, schneiden ihr Fleisch mit Steinen und legen sich andere Peinigungen auf, um den Geist der Toten zu besänftigen, deren Hingang sie irgend einer Sünde ihrerseits zuschreiben. Hier hat sich also, wie Preuß bemerkt, »das böse Gewissen wegen nicht erfüllter Rachepflicht sogar zu der Selbstanklage verstiegen, daß die Angehörigen selbst an dem Tode schuld seien«. Preuß stellt eine interessante Theorie über den Ursprung solcher Selbstverstümmelungen in der Trauer auf: Die Totenfurcht wie das Pflichtgefühl oder das peinigende Gewissen haben die Hand des Menschen gegen sich selbst gekehrt. Der Trauernde »suchte vielmehr um jeden Preis aus einer moralischen Depression herauszukommen und in sich eine Größe zu erreichen, die ihm durch seine Tat nach außen hin nicht möglich war. So komplizierten sich Totenfurcht und böses Gewissen zu einer unlösbaren Einheit und es wäre falsch, hier nur von den nach Martern und Tod Verlangen tragenden Verstorbenen zu sprechen, dem es gleichgültig ist, an wem sie geübt werden. Der Vorgang spielt sich zum größten Teil im Subjekt ab und die eigene Befriedigung wird dann für die Genugtuung des Toten genommen[1]... Das peinigende Gewissen ist eben nichts anderes als die tiefste Überzeugung von Verpflichtungen, die man nicht erfüllt hat und nicht erfüllen kann. Durch Buße mußte dann das Gefühl der Unwürdigkeit beseitigt werden, wo es nicht durch das Opfer von Feinden oder Stammesgenossen geschah. Höchst bezeichnend ist auch, daß das böse Gewissen sogar in direktes Schuldbewußtsein übergehen kann, wie bei den Mandan, welche schließlich glaubten, die eigenen Sünden hätten ihres Genossen Tod veranlaßt und sie müßten nun mit Recht durch Selbstverstümmelung und allerhand Peinigungen dafür büßen«. Preuß glaubt in den Trauerverstümmelungen die »älteste Urkunde des sich regenden Gewissens im Menschengeschlecht« zu sehen.

Der Wert dieser Erklärung Preuß' liegt vor allem darin, daß der Forscher den wahren Grund der Zeremonien in der Seele des Subjekts sucht. Immerhin darf uns auffallen, daß es seiner Darstellung nicht an Widersprüchen fehlt: das böse Gewissen bezieht sich auf nichts anderes als auf das Schuldgefühl wegen nicht erfüllter Rachepflicht. Diese Annahme wird durch Tatsachen entwertet: die Trauerverstümmelung findet sich auch bei Völkern, welche die Blutrache strenge halten. Im günstigsten Falle aber könnte dieses Moment nur eine akzidentielle Bedeutung besitzen. Das »Gefühl der eigenen Unwürdigkeit« ist keines, das zu den primitivsten gehört und das nur durch das Bewußtsein, die Blutrache nicht vollzogen zu haben, erklärt werden kann. Preuß wäre am besten der Spur gefolgt, welche

[1] Von mir hervorgehoben.

ihm das Schuldbewußtsein der Mandan wies. Wenn diese sagen, die eigenen Sünden hätten den Tod ihres Genossen veranlaßt und sie müßten nun durch Selbstpeinigungen dafür büßen, so bedarf es nur eines Schrittes, um die Psychogenese der Trauerverstümmelungen zu erfassen. Diesen Schritt aber dürfen wir — dank der Psychoanalyse — tun: das Schuldbewußtsein dieser Völker hat ebenso Recht wie das der Psychoneurotiker, es bezieht sich auf unbewußte feindselige Regungen gegen den Verstorbenen und die Trauerverstümmelung reiht sich so in den Zusammenhang der ihrer wahren Motivierung nach meist unbewußten Selbstbeschädigungen im Dienste der Selbstbestrafungstendenzen ein. Die Selbstvorwürfe der Mandans etc. sind demnach nicht, wie Preuß vermutet, das entwickeltste Stadium des ganzen psychischen Prozesses, sondern das primäre.

Wir kehren nun zur Analyse der Kainsage zurück. Zwischen dem Schutzzeichen, das Jahwe Kain verlieh, und der Trauerverstümmelung bestehen innige Beziehungen, die wir erkennen können, wenn wir den wichtigen Anteil unbewußter Seelenregungen an der Entstehung und Entwicklung sozialer Bildungen würdigen gelernt haben. Wir haben gehört, daß die Primitiven sich in Trauer tiefe Einschnitte machten und daß diese Zeichen den Ausdruck einer primitiven Selbstbestrafung feindseliger Wünsche bilden. Gewiß werden dann die Narben zum sichtbaren Beweis dafür, daß die Trauernden ihre Schuld gegen den Toten gesühnt haben. In der Denkart der Primitiven: der rachsüchtige Geist kann dem Besitzer solcher Narben nichts mehr anhaben.

Gegen wen schützt nun Kain das Zeichen? Darauf hat man verschieden geantwortet: Josephus Flavius vermutet, gegen wilde Tiere, vor Adams noch ungebornen Söhnen, also seinen Brüdern, antworten andere[1]. Das natürlichste scheint uns zu sein: vor der Rache des Toten, das heißt also, psychologisch gesprochen, vor sich selbst, vor den Selbstbestrafungstendenzen, die unbewußt in ihm leben. Es ist nun nicht mehr allzu kühn, wenn wir annehmen, das Kainszeichen sei eine Trauerverstümmelung gewesen.

Zwei Einwände, die sich hier ergeben, dürfen wir nicht ungehört lassen. Die Trauerverstümmelung gibt uns als der Ausdruck der Selbstbestrafung unbewußter böser Wünsche, das Kainszeichen aber ist innig mit der bösen Tat verbunden. Allein wir wissen, daß es für das primitive Seelenleben wenig Unterschied macht, ob eine Tat wirklich begangen oder nur gewünscht wurde. Ein zweiter Einwand ließe sich folgendermaßen formulieren: jene Trauernden der Primitiven machen sich ihre Einschnitte selbst, Kain aber werden sie von außen her, von Gott gemacht. Wir werden auch diese Differenz nicht gelten

[1] Feinsinnig läßt Byron den Kain warnen:

»Weh dir, du schlugst den Bruder tot!
Wer schützt dich einstens gegen deinen Sohn?«

(Motiv der Vergeltungsfurcht.)

lassen, denn die Kainssage spielt sich ja in dieser Form nur in der Überlieferung ab, in Wirklichkeit aber in der menschlichen Seele. Anderseits werden wir vermuten, daß auch dem »kategorischen Imperativ«, der die Trauereinschnitte befiehlt, ursprünglich Gebote entsprechen, welche den Primitiven von außen her aufgenötigt wurden. Wir dürfen also vorläufig zusammenfassend sagen: das Kainszeichen war eine Trauerverstümmelung und stand im Dienste unbewußter Selbstbestrafung. Wieso aber sollten diese Einschnitte einen Schutzcharakter besitzen? Ihre Anbringung ist ja ein sichtbares Zeichen dafür, daß die bösen Wünsche nach dem Talionsgesetze gesühnt wurden und eignen sich also vorzüglich als Schutz gegen die Rache der verstorbenen gehaßten Personen, will sagen: gegen den eigenen Selbstbeschädigungsimpuls.

Wir werden uns darüber im klaren sein, daß unsere Erklärung, wie weit sie sich auch von denen der Bibelforscher entfernt, nur eine vorläufige sein kann, eine ausreichende könnte sich erst ergeben, wenn wir die verschiedenen Gelegenheiten im Leben der Primitiven, bei denen ähnliche Verstümmelungen gemacht werden, einer eingehenden Untersuchung unterzögen. So bildet z. B. das Hauteinschneiden bei den Wilden einen bedeutsamen Teil der Einweihungszeremonien der Pubertät, der sich den schmerzhaften Operationen der Peniszirkumzision und -introzision, des Zahnausschlagens, Haarabbeißens etc. anschließt[1]. Alle diese Prozeduren aber erweisen sich, wie ich andernorts gezeigt habe, als Kastrationsäquivalente, die zur Strafe für inzestuöse und damit verbundene feindselige Wünsche angeführt werden. Frazer weist darauf, daß die Hauteinschnitte der Novizen bei gewissen Stämmen eine Art mystischer Bedeutung in ihrer Beziehung zum Weibe haben[2]. Bei den Eingebornen von Viktoria z. B. werden die Einschnitte Mauka genannt und werden so ehrfürchtig behandelt, daß es als eine große Profanation erschiene, wollte man in Gegenwart von Frauen von ihnen sprechen. Bis die Wunden geheilt sind, darf der junge Australier sein Gesicht keiner Frau zukehren. Die Hauteinschnitte als Kastrationsersatz zu betrachten, liegt uns um so näher, als diese Annahme durch die an Neurotikern ausgeführten Analysen vollständig verifiziert werden (Freud). Ich verdanke Herrn Dr. J. Sadger die Mitteilung eines Falles, in welchem einer seiner neurotischen Patienten die extremste Furcht vor jedem Stich in die Haut (z. B. bei der Impfung) empfand und in dessen Analyse die Ableitung dieser Scheu von der infantilen Kastrationsangst klar zutage trat[3].

[1] Vgl. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. 3. Auflage, Leipzig, 1912, II. Bd. p. 137 ff.

[2] ». . . that in these tribes a sort of mystic importance appears to be attached to the scars in relation to women«. J. G. Frazer, Totemism and exogamy. IV. Bd. p. 200 f.

[3] Vgl. auch Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien, 1912, p. 283 ff. und 309 ff., wo viele Beispiele solcher Kastrationsäquivalente berichtet werden.

Was aber hat diese Auffassung der Hauteinschnitte mit der Kainsepisode und dem Male des Brudermörders zu tun? Ehe wir dieser Frage nähertreten, müssen wir eine Vorfrage erledigen: welcher Art war Kains Verbrechen? Die Bibel sagt, es wäre Brudermord aus Eifersucht, weil Gott Abels Opfer gnädig angenommen, das seines Bruders aber verworfen habe. Wir geben uns aber mit dieser Auskunft nicht zufrieden, denn es drängt sich die Frage auf, warum Jahwe so verfuhr. Erinnern wir uns, daß Dillmann die Opfererzählung als »isoliertes Vorspiel« charakterisiert hat und welche Widersprüche die moderne Bibelforschung in ihr aufgedeckt hat. Ein Detail in dieser Erzählung scheint geeignet, den Grund der Ablehnung des Opfers Kains zu erhellen. Bekanntlich opfert Kain dem Herrn die Erstlinge der Feldfrüchte. Hermann Gunkel hat nun in seinem Kommentar zu Genesis[1] auf die poetische Ausdrucksform in der folgenden Erzählung hingewiesen, die besonders in dem Spiel mit dem Worte Adamah (hebräisch = Erdboden, Acker) zum Ausdrucke kommt: Den Acker hat Kain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zu trinken gegeben, aber vom Acker klagt auch das vergossene Blut wider ihn und der Acker verweigert ihm die Frucht. Die psychoanalytische Methode gibt uns hier einen Fingerzeig, indem sie uns lehrt, daß dergleichen Häufung von Ausdrücken oft einzutreten pflegt, wenn affektive Vorgänge wirksam sind: der Erzähler hat an dieser Stelle etwas verdrängt und nun stellt sich ein beständiger Ersatzgedanke ein, der sich ihm immer wieder aufdrängt. Die Psychoanalyse belehrt uns aber auch ferner, daß zwischen dem unterdrückten Gedanken und seinem Stellvertreter, dem Ersatzeinfall, innige Beziehungen bestehen, welche eine Restituierung des verdrängten Materials erlauben. Welches war also der unterdrückte Gedanke?

Wir glauben ihm auf der Spur zu sein, wenn wir erfahren, daß der Ackerbau bei den alten Semiten von bestimmten Zeremonien begleitet sein mußte. So lesen wir bei W. R. Smith[2]: »Insbesondere, wurde ein neues Eindringen in noch unberührte Gebiete der Natur, die Gründung neuer Städte, sogar das jährliche Abschneiden des Getreides oder das Einsammeln nicht in Angriff genommen, ohne daß besondere Maßregeln getroffen wurden, um die göttlichen Mächte dafür günstig zu stimmen. Man hatte die Empfindung, daß solche Eingriffe nur mit schweren Gefahren unternommen wurden, oft hielt man es für notwendig, sie mit Sühnezeremonien der feierlichsten Art zu begleiten.« Die Gefahr geht von den Ginnen, einer Dämonenart, aus. In Arabien besteht nach Doughty[3] noch heute der Brauch, daß der Ginn der Örtlichkeit durch Blutsprengung gnädig bestimmt werden, wenn ein Landstück zum ersten Male gepflügt wird.

[1] Handkommentar zum Alten Testament. I. Bd. Göttingen 1910, p. 45 f.
[2] Die Religion der Semiten (Deutsche Ausgabe). Freiburg i. B. 1899, p. 293.
[3] Arabia deserta I. 136, zitiert nach W. R. Smith.

Die Versuchung liegt nahe, das Opfer Kains, die Erstlinge der Feldfrüchte, mit einem solchen unbefugten Beackern brachliegenden Landes in Verbindung zu setzen, zumal, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß die Strafe seines Verbrechens darin bestand, daß er vom Acker vertrieben wurde und der Acker seiner Arbeit keine Frucht mehr gab. Wir wissen auch, warum das erste Beackern einer Landstrecke eine so gefährliche und verpönte Beschäftigung war: weil sie eine Ersatzbefriedigung inzestuöser Wünsche gewährleistete[1]. Die »Mutter Erde« wird zum Ersatz der ersten Libidoobjekte des Mannes[2].

Kains Verbrechen hatte also nicht nur im Brudermord, sondern auch in der Befriedigung inzestuöser Regungen bestanden. Wir verstehen nun auch das bisher rätselhafte Mißfallen Jahwes: er zürnt Kain, weil dieser zum ersten Male einen Acker gepflügt, d. h. Inzest begangen hat. Zur Stütze dieser Vermutung mag es dienen, daß es in der jüdisch-christlichen Tradition eine Sage gibt, welche den Brudermord Kains aus der Eifersucht des Älteren auf eine Schwester, welche die Eltern Abel zugedacht haben, erklären[3]. Die Dichter, welche den biblischen Stoff behandelten (z. B. Byron, Borngräber, neuerdings auch F. Weingartner in seiner Oper »Kain und Abel«, 1914), haben fast alle Kains Tat aus einer ähnlichen libidinösen Motivierung entstehen lassen[4].

Wenn unsere Deutung richtig ist, hätten wir in der Kainssage eine Doublette der Sündenfallerzählung zu erblicken, welche zwar historisch mit der Paradieslegende nichts zu tun hat, aber in unbewußter Erkenntnis ihrer psychischen Identität mit der Adamsgeschichte mit Recht an die jetzige Stelle gerückt wurde.

Es darf uns nun doch leiser Zweifel beschleichen, ob wir in unserer Deutung die wirklichen Zusammenhänge erfaßt haben. Allein wir haben durch sie nicht nur den mysteriösen Grund der Abweisung des Opfers Kains gefunden — es wäre mehr als Zufall, daß der erste Brudermörder auch der erste Städteerbauer war. Genesis erzählt uns, daß Kain die erste Stadt erbaut und sie nach seinem Sohne Henoch genannt habe. Wir haben gehört, daß auch das Städtebauen

---

[1] Ich nehme hier Bezug auf den Vortrag, welchen Dr. Hanns Sachs auf dem psychoanalytischen Kongreß in München (1913) über die Einführung der Pflugkultur hielt.

[2] Man vergleiche zu dieser Behauptung Albrecht Dietrich, Mutter Erde. (Archiv für Religionswissenschaft, VIII. Bd. 1 ff.) und A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft, Berlin 1914, p. 112 f. sowie die von beiden Autoren herangezogene Literatur.

[3] Zitiert nach Ernst Böklen, Adam und Quain. (Mythologische Bibliothek, I. Bd. Heft 2/3) Leipzig 1907, p. 115. Die phantasievolle »astrale« Deutung der Quainsage in diesem Buche ist mir nicht unbekannt geblieben, allein ihr Wert für die psychologische Erkenntnis scheint mir sehr gering. Man vergleiche über die sehr relative Berechtigung solcher »astraler« Theorien die Bemerkungen von Rank und Sachs in »Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften«. Wiesbaden 1913, p. 30.

[4] Man vergleiche die Analysen der dichterischen Behandlung der Sage bei Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, p. 556 ff.

zu den tabuierten Betätigungen gehörte, und die psychoanalytische Symboldeutung hat das Bild der Stadt als einen unbewußten Ersatz des Frauenleibes erkannt[1]. Wir würden also auch in Kains Städtebau einen Hinweis auf den von ihm begangenen Inzest erblicken (Motivdoublierung).

Nun kehren wir zu unserer Deutung des Kainszeichens zurück. Wir haben von R. Smith von Blutsopfern gehört, welche notwendig waren, um die Ginnen günstig zu stimmen. Dieses Blutsopfer, das auch Kain gebracht hat, ist ursprünglich die Kastration, beziehungsweise ihr Ersatz, als Strafe für die unbewußten inzestuösen Regungen. Wir verweisen nun auf das oben Gesagte über den Charakter der Hauteinschnitte als Kastrationsäquivalent und glauben, nun zu folgender Behauptung gelangen zu dürfen: das Kainszeichen war eine Selbstverstümmelung des Penis, die ihrer Absicht nach der Kastration gleichkommt. Wir brauchen von unserer früheren Behauptung, die Marke Kains sei eine Trauerverstümmelung, die unbewußten Selbstbestrafungstendenzen zuzuschreiben ist, nichts zurückzunehmen. Unsere frühere Deutung wird durch die jetzige Erkenntnis nur vertieft: wenn Kain sich durch Selbstverstümmelung für den Brudermord strafte, so bedeutet die Penisverstümmelung eine Bestrafung gerade jener Wünsche (der inzestuösen), welche ihn zum Brudermorde getrieben haben, und einen Verzicht auf die Realisierung dieser Wünsche, welche eine so unselige Tat zur Folge hatten[2].

Wenn man als Psychoanalytiker ein so eifersüchtig bewachtes Gebiet wie das der modernen Bibelforschung betritt und, nur mit dilettantischer Vorbereitung ausgerüstet, zu einem Forschungsresultate gelangt ist, darf man darauf gefaßt sein, lebhaften Widerspruch bei den Fachgelehrten zu erregen — wenngleich es nur unser Bestreben ist, gerade ihnen als den Berufenen ein neues Instrument und neue Wege für ihre wichtige Arbeit zu zeigen. Es ist deshalb — wie in unserem Falle — um so begrüßenswerter, wenn ein Fachgelehrter auf anderem Wege, als einzelner zu demselben Resultate gekommen ist — natürlich auch unter dem Widerspruch seiner Fachgenossen.

H. Zeydner hat in einem 1898 in der »Zeitschrift für alttestamentarische Wissenschaft« erschienenen Artikel[3] auf Grund einer textkritischen Untersuchung die Behauptung aufgestellt, das Kainszeichen sei als Beschneidung aufzufassen. Neben seinen textkritischen Argumenten hat sich der Forscher darauf berufen, daß Saul die Keniter, deren Heros eponymos Kain war, verschonte, weil sie dasselbe Zeichen trugen wie Israel. Eine alte Tradition verknüpft über-

[1] Man vergleiche wieder A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft, p. 119. Über parallele Sagen vom Brudermord und folgendem Städtebau vergleiche Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden. Wien 1909.

[2] Ein ähnliches Motiv findet sich in der Analyse der ägyptischen Geschichte der Brüder Anup und Bata. (Vgl. Rank und Sachs, Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, p. 44 ff.)

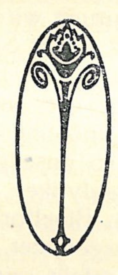
[3] »Kainszeichen, Keniter und Beschneidung«, p. 120 ff.

dies die Einführung der Beschneidung bei den Juden mit den Kenitern. So wird uns im Buche Richter (1, 16) erzählt, daß Moses Schwiegervater ein Keniter war, und der Redaktor J^1 berichtet, daß Moses Frau, Zippora, also eine Keniterin, die Beschneidung in Israel eingeführt habe[1].

Die Beschneidung aber stellt, wie die auf die Individual- wie Völkeranalyse gerichteten Untersuchungen zeigen, ein Kastrationsäquivalent dar[2].

[1] 2. Mos. 4, 24—28.

[2] Vgl. Freud, »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben« in »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«. III. Folge. Wien 1913, p. 26 f. und Freud, »Totem und Tabu«. Wien 1914, p. 141.



Bücher.

ARNOLD ZWEIG. Die Novellen um Claudia. Roman. Leipzig 1916, Kurt Wolff.

Dieser preisgekrönte Roman bereitet nicht nur künstlerischen Genuß, sondern ist auch durch einen psychoanalytischen Haut-gout ausgezeichnet: Er weist psychoanalytischen Realismus auf. Jedes Wissensgebiet, jede Wissenschaft hat ihren eigenen Realismus; je vollkommener das Wissen des Dichters ist, desto befriedigter ist der Leser. Freilich der psychoanalytische Realismus wird später einmal — wenn erst das Wissen um die Psyche und das Unbewußte und die Psychogenese der Persönlichkeit und die Determiniertheit alles Handelns und Fühlens Gemeingut menschlichen Verstehens sein werden — der psychoanalytische Realismus wird dann der unumgängliche Hintergrund aller Dichtung sein. Eigentlich ist er es im ganzen schon heute: Denn die echte wahre Menschenschilderung wird ihre überzeugende Wirkung nur durch eine aus der Erinnerung oder Intuition des Dichters gewonnene psychologische Wahrheit erreichen. »Die Novellen um Claudia« sind ein Ichroman; Anfang und Ende bringen masochistische Geständnisse des Helden, dessen Wesen so bis in Detail folgerichtig geworden ist und handelt, daß seine Gestalt die des Weibes an Lebensechtheit weit übertrifft, Claudia ist eine Idealgestalt von vornehmster Tradition und vornehmem Milieu, die Reinheit des Mädchens wird bei der Frau zu Lebensferne, fast Beschränktheit. Der Gatte mißempfindet dies und breitet in einer Beichtstimmung seine sündhafte, homosexuell-sadistische Knabenzeit vor ihr aus, erzählt von seinen Todeswünschen auf die Eltern usw. Es ist intuitiv-psychoanalytisches Erkennen, daß das Wissen um die Entwicklung des Menschen seine sexuellen Hintergründe die Überlegenheit des Mannes ausmacht. Aus diesem Knaben nun ist folgerichtig ein besonders guter, sanfter Mann geworden, von künstlerischer und aller andern Kultur. Schwer war es ihm aus den Schuldgefühlen seiner Jugend, der Unsicherheit und Zweifelsucht heraus den Mut zu finden, um eine edle Frauenhand zu werben. Da er erhört wird, hat er viel Schuld überwunden, wird ein aufrechter Mann und zeigt in der Hochzeitsnacht in vorbildlicher Weise Maß und Kraft gepaart und die Überlegenheit einer aus eigenen Kämpfen hervorgegangenen Sexualkultur.

Die psychologischen Kleinodien in den Details des Buches muß man selbst nachlesend genießen! Eines sei speziell noch angeführt: Die Entfremdung mit einer Spur von Haß auf seiner Seite, die durch ihre Menstruation herbeigeführt wird, die sie ihm zum erstenmal entzieht. Und ein meisterhaftes Kapitel: die Ablösung der Mutter von ihrer durch deren Verheiratung verlorenen Tochter. — Die Gefahr der Überladenheit der Darstellung durch sozusagen allzubereites seelisches Mitschwingen ist freilich nicht überall vermieden. Dr. E. Hitschmann.

DER SOHN. Ein Drama in fünf Akten von Walter Hasenclever. Verlag Kurt Wolff, Leipzig.

In diesem Drama hat das »In tyrannos«, das als Motto über so vielen Erstlingswerken stehen könnte, seine ursprüngliche Bedeutung, aus der es den nie alternden Affektwert schöpft, uneingeschränkt und unverhüllt beibehalten. Das Thema ist die Auflehnung des Sohnes, der Kampf gegen den äußeren Zwang und den geistigen Druck der väterlichen Autorität, die Abschüttelung des Joches, das offene, feindselige Gegenübertreten

und die schließliche Überwindung des Vaters, der ins Grab sinkend dem Jüngling die ersehnte Freiheit lassen muß. Überflüssig zu sagen, daß der Dichter mit all seinen Sympathien auf seiten des Sohnes steht; trotzdem hat er es vermieden, das Bild des Konfliktes zu verzerren und einen in völliger Lieblosigkeit verhärteten, bösen und grausamen Vater zu schildern. Nicht daß Väter durch allzugroße Strenge das Leben ihrer Söhne verdüstern können, wird gezeigt, sondern jener allgemein-menschliche Konflikt, der zwischen Vater und Sohn nie völlig ausbleibt, der jedem Sohn einmal die Nähe des Vaters verhaßt, seinen Tod ein ersehntes Ziel werden läßt. Der Dichter macht nur von seinem Vorrecht der Gestaltung Gebrauch, wenn er den Wünschen, die in der Seele unbewußt, von den herrschenden Mächten verdrängt und kaum je ohne die Gegenströmung innigster Zärtlichkeit vorhanden sind, die grelle Beleuchtung des Bewußtseins und die Plastik wirklichen Geschehens gibt. Der Fall, daß ein sanfter, zärtlichkeitsbedürftiger Jüngling die Waffe gegen den Vater erhebt, ist gewiß nicht typisch, wohl aber die seelischen Triebkräfte, die ihn hervorbringen. Tiefes an die Oberfläche bringen, Verworrenes schlichten, Widersprechendes ausscheiden, das sind die Mittel, um aus dem ewig wiederkehrenden Material ewig neue Gestalten und Motive zu schaffen. Merkwürdig ist nur, daß hier wie die Verzerrung auch jede Verhüllung verschmäht wurde. In so vielen anderen Sohnes-Dramen wird ein Nebenmotiv in den Vordergrund gestellt; selbst in dem bis an die Grenze der Aufrichtigkeit gehenden »Don Carlos« — dem übrigens der Aufbau der entscheidenden Szene zwischen Vater und Sohn im II. Akt Zug für Zug entspricht — überdeckt die politische Auflehnung bald die familiäre. Bei Hasenclever gilt der Haß des Sohnes nicht einem Unterdrücker, obgleich es der Vater ist, sondern dem Vater als dem ersten und eigentlichen Unterdrücker.

Freilich, das Staunen über die Aufrichtigkeit wird geringer, wenn man den Vergleich mit »Don Carlos« fortsetzt. Dort wird das Fundament, auf dem der Vaterhaß eigentlich ruht, beibehalten, sein wirklicher Ursprung, die Rivalität um den Alleinbesitz der Mutter, eingestanden. Vater und Sohn sind Nebenbuhler bei dem Weibe des Vaters, das nur nicht des Sohnes leibliche Mutter ist. Im »Sohn« aber wurde dieses Motiv von vornherein völlig ausgeschaltet, die Mutter ist längst tot, der Vater Witwer geblieben. Es ist ersichtlich, daß eine übergroße, die Grenze des literarisch Darstellbaren fast überschreitende Aufrichtigkeit mit einem völligen Verschweigen der anderen Hälfte des Problems erkauft werden mußte. Der Verzicht darauf, diese Seite zu behandeln, die Standhaftigkeit den Lockungen der Inzest-Phantasie gegenüber, war offenbar die Voraussetzung für die völlige Freigabe der Gestaltungsfähigkeit nach der anderen Seite hin.

Ein derartiger Verzicht läßt sich nie und nimmer erfolgreich bis zu Ende führen; das Verdrängte weiß sich stets unter irgend einer Larve Eingang zu verschaffen. So ist hier die Tatsache, daß der Vater ohne erotische Beziehung bleibt, kein Hindernis gewesen, um der Figur der von dem Sohn geliebten Frau einige unzweideutig mütterliche Züge zu geben. Sie ist Hausgenossin, Autoritätsperson, vom Vater zur Bewachung des Sohnes bestellt; sie verrät den, der sie als seine Bundesgenossin in das Haus aufgenommen hat und betrügt ihn mit dem Sohn, zu dessen Partei sie übergeht. Das Gefühl, daß der Vater durch ihr zärtliches Einverständnis hintergangen wird, ist für den Sohn ein Teil der Anziehungskraft, die sie auf ihn ausübt: »Welche Wollust ihn zu betrügen! Als ich Sie gestern

in seinem Zimmer küßte, wie genoß ich dieses Glück. Und das Sofa, auf dem wir uns umarmten, hat meine Rache gespürt. Und die toten, höhnischen Möbel, vor denen mein Vater mich prügelt, haben alle, alle das Wunder gesehen. Ich bin nicht mehr der Verachtete. Ich werde Mensch!« Und später: »Ich werde jeden töten, der dich verletzt: und wäre es mein Vater.«

Der Freund, der ihn zuerst in dem Fräulein das begehrenswerte Weib entdecken läßt, eifert ihn dadurch an, daß er sie an die Stelle der Mutter setzt: »Hab keine Angst, sie ist gütig. Auch deine Mutter war eine Frau wie sie. Du wirst ihr Kind sein.« Für jeden Kenner der Symbolik weisen auch die Worte, in die der Sohn seinen Entschluß zur Liebeswerbung kleidet, tiefbedeutsam in dieselbe Richtung: »Ich will diesen Zaubergarten betreten, und koste es mein Augenlicht!« Es läßt sich nicht wohl übersehen, wie gut hier die aus dem »Hohen Lied« und auch sonst aus dem mannigfachsten Material bekannte erotische Bedeutung des »Gartens« zu der Strafe paßt, die auch König Ödipus an sich vollzieht, weil er Gemahl der Mutter geworden ist.

Auch bei der vollsten Hingabe sucht das vom »Sohn« begehrte »Fräulein« nicht den eigenen Liebesrausch, nur das ungestüme Blut ihres Geliebten will sie beruhigen, ihn besänftigen und beglücken. »Mein kleiner Junge, komm zu mir, wenn es dich glücklich macht. Ich möchte dir so nahe sein. Ich streichle ja deine Hände, und wenn das geschieht, kann es nicht verloren gehen. Du sollst einmal voll Dankbarkeit an mich denken. Geh zu keiner anderen Frau. Ich will für dich sorgen. Und bei mir darfst du alles tun.« Rein mütterlich, wie die Liebesgewährung hier ausgesprochen ist, läßt sie deutlich die aus der Analyse bekannte Knabenphantasie anklingen, daß sie, der die Zärtlichkeit des Kindes galt, ihn auch in die Liebeswelt der Erwachsenen einführe und ihn nicht teilnahmslos sich selbst und fremden Frauen überlasse. Nur so wird es auch verständlich, daß dem Sohn, als ihm der Freund am Schluß des zweiten Aktes den Weg zur Freiheit und zum Leben außerhalb des Vaterhauses geöffnet hat, die eben noch Geliebte gleichgültig wird.

Mehr noch als die dargestellten Phantasien verdient die Form ihrer Darstellung Aufmerksamkeit. Der Dichter drückt sich mit einer fast unheimlichen Geläufigkeit in jener »Grundsprache« aus, von der die Psychoanalyse behauptet, daß sie die dem Unbewußten eigene, sinnvolle und übersetzbare Äußerung verdrängter Seelenregungen sei. Besonders der Symbolik, deren Deutung den Analytikern soviel Vorwürfe eingetragen hat, trotzdem sie nicht nur durch die Erfahrungen an Träumen und neurotischen Symptomen, sondern ebenso durch alle Untersuchungen über Sitte, Brauch, Sprache, Religion und Sage gestützt wird, bedient er sich reichlich und mit einer bis ins einzelste gehenden Übereinstimmung mit den Resultaten der Analyse. Statt vieler nur ein einziges Beispiel: Freud berichtet in der »Gradiva« von einem jugendlichen Patienten, der in der Mathematik vor seinen, auf die Mutter gerichteten, verdrängten Wünschen Zuflucht suchte, »bis seine Fassungskraft eines Tages plötzlich vor einigen scheinbar harmlosen Aufgaben erlahmte. Von zweien dieser Aufgaben ließ sich noch der Wortlaut feststellen: Zwei Körper stoßen aufeinander, der eine mit der Geschwindigkeit . . . usw. — Und: Einem Zylinder vom Durchmesser der Grundfläche m ist ein Kegel einzuschreiben usw. Bei diesen für einen anderen gewiß nicht auffälligen Anspielungen an das sexuelle Geschehen fand er sich auch von der Mathematik verraten und ergriff auch vor ihr die Flucht.« Und gleich zu Beginn des Dramas klagt der bei der Matura

durchgefallene Sohn: »Weshalb mußte es an der Formel für den abgestumpften Kegel scheitern. . . . Ich hätte die Aufgabe glänzend gelöst — wäre ich nicht im letzten Augenblick geflohn. . . . Ich wußte sogar, daß man den kleinen vom großen Kegel subtrahiert und trotzdem — ich habe es nicht getan.« Wer die Möglichkeit, daß eine mathematische Schulaufgabe der erotischen Symbolik diene, noch bezweifelt, erhält dann im vierten Akt die Aufklärung: »Ich bin ein Anfänger in der Liebe: das wird mir mit Schrecken klar. Aber die Kunst ist groß, und ein junger Mann muß Bescheid wissen, bevor er die höhere Mathematik versteht.« Wäre nicht der symbolische Sinn in jener, die neurotische Hemmung des »Sohnes« auslösenden Aufgabe ein anderer als in dem von Freud mitgeteilten Fall — er bezieht sich nicht auf inzestuöse Begierden, sondern auf das Vater-Verhältnis — so könnte man zunächst vermuten, der ganze Sachverhalt sei aus der »Gradiva« übernommen. Wie unmöglich eine solche Annahme ist, erweist sich, sobald man über die erste Seite hinaus ist, denn dergleichen symbolische Fragmente sind fast in jeden Satz eingesprengt, oft sind sie mit einer solchen Selbstverständlichkeit nebeneinandergesetzt, daß der manifeste Sinn darunter leidet und ganze Stellen dunkel und unverständlich werden. Das gilt nicht nur für dieses Drama, sondern auch für zwei andere lyrische Werke des Dichters: »Der Jüngling« und »Das unendliche Gespräch«. Dieser Verzicht auf das Verständnis des Lesers schafft vorübergehend Ähnlichkeiten mit der Ausdrucksweise der Paraphreniker [an dementia praecox Erkrankten], die volle Verfügung über die Symbolik besitzen und sie ungehemmt durch die Rücksicht auf den Mitteilungszweck in ihrer Sprache schrankenlos verwenden.

Noch in einem zweiten Punkt verrät das Werk, daß es unweit der Grenze steht, die poetisches Schaffen von allen anderen Formen der Phantasie, zu denen auch der Tagtraum und der krankhafte Wahn gehören, scheidet. Der Dichter hat sich von den eigenen seelischen Erlebnissen, aus denen er schöpfte, nur soweit losgerissen, daß ihm ihre neuen Träger namenlos und dadurch allgemein, eines bestimmten Menschenantlitzes entbehrend, geworden sind: Der Vater, der Sohn, der Freund. Das erinnert an die Urform menschlicher Kunsttätigkeit, wie sie jene kleine Statue aus der älteren Steinzeit, die sogenannte Venus von Willendorf zeigt: ein nacktes Weib, überstark an Brüsten und Schoß, deren Antlitz durch ein Geflecht, sei es Schleier oder Haar, verhüllt wird. Unter dieser Maske konnte sich jeder Beschauer die Züge verborgen denken, denen seine, durch die Darstellung der Geschlechtsmerkmale entflammten Begierden unmittelbar zustrebten, der Bildner selbst hatte die seinigen nicht eingestanden, aber auch nicht verleugnet. Gereifte Kunst opfert alle andere Lust der eigenen Schöpferfreude und zeugt völlig eigenwüchsige Gestalten. Auch in Hasenclevers Drama ist trotz der geflissentlichen Bemühung, das Typische hervorzukehren, die das Jugend- und Erstlingswerk kennzeichnet, manches bis zu vollkommener persönlicher Geschlossenheit gediehen; dabei ist alles ohne Anempfindung und Sentimentalität aus seelischen Tiefen hervorgeholtes Gefühl, weit jenseits von Banalität und Effekthascherei.

Zwischen den beiden Gegenspielern steht außer dem »Fräulein«, der Geliebten des Sohnes, noch eine männliche Figur, der Freund. Daß sich in ihm ein Stück von dem Aufruhrgeist des Sohnes verkörpert, ist ohneweiters klar; er öffnet dem Verzückten die Augen, so daß er in der Gouvernante das begehrenswerte Weib entdeckt, er verhilft ihm zur Flucht und zwingt ihm das Werkzeug und den Vorsatz des Vatermordes auf. Mit dieser Erklärung ist aber das ganze Geheimnis, das ihn umgibt, noch keines-

wegs aufgehellt, um so weniger, als die Empörungstendenz im Sohne selbst höchst lebendig ist, also nicht erst einer Darstellung als selbständige Figur bedarf. Auch die Herrschaft, die er über den Sohn ausübt, bleibt von dieser Seite her unaufgeklärt; die anfängliche Nachgiebigkeit gegen die Ratschläge des unbekannten Befreiers steigert sich bis zur Unterwerfung und Besitznahme, so daß schließlich der Wille des Freundes unmittelbar in den Geist des Sohnes übergeht und ihm gegenüber eine ungeheuere Übermacht besitzt. »Ein furchtbarer Wille ist in ihm, den Redenden unter seinen Gedanken zu zwingen.« Er sagt es dem Sohn ins Gesicht, daß er ihn als willenloses Werkzeug seiner Absichten benützt hat: »Ich gebe zu, daß mein Wille über dir geherrscht hat. Ich mißbrauchte dich von Anfang an. Sogar während der Rede habe ich dir, ohne daß du es wußtest, Worte und Gesten diktiert. Dein Haß gegen mich ist vollkommen begreiflich.« Diese geheimnisvolle Macht über die Seele und der mit ihr ringende Haß sind wohlbekannte Vaterattribute, die übrigens genau in derselben Form wie hier auch in dem typischen paranoischen Wahn wiederkehren. Nimmt man noch dazu, daß am Schluß des zweiten Aktes der Freund genau so als Störer der Liebesbeziehung zum »Fräulein« auftritt, wie zu Anfang der Vater, daß der Sohn gegen ihn, ebenso wie gegen den Vater den Revolver in Anschlag bringt und daß beide gleich darauf ohne Einwirkung des Sohnes sterben, so läßt sich erraten, daß der Freund eine zweite Vaterfigur ist, in der die Anbetung der väterlichen Macht und die Sehnsucht nach der Freundschaft mit dem Vater [»Zerreiße die Fesseln zwischen Vater und Sohn — werde mein Freund« sagt der Sohn in jener großen Szene des zweiten Aktes] stärker, Auflehnung und Todeswunsch nur gedämpft zum Ausdruck kommen.

Der Todeswunsch gegen den Vater selbst wird nicht bloß gedacht und ausgesprochen, er reift bis zur Mordabsicht. Der schon erhobene Revolver des Sohnes wird nicht abgefeuert — weil der Vater im selben Augenblick einem Schlaganfall erliegt. Der Wunsch allein hat genügt, um den Vater zu töten, und die »Allmacht der Wünsche« erspart es dem Sohn, die schwerste Blutschuld auch wirklich auf sich zu laden. Er ist durch die Kraft seiner Wünsche, denen das Unbewußte Allmacht zuschreibt, des Vatermordes schuldig, ohne ihn doch begangen zu haben. So entsteht jenes »unschuldig schuldig werden«, das zur Voraussetzung des richtigen Tragödienhelden gehören soll; der unsinnig scheinende Widerspruch löst sich völlig auf, wenn man ihn zwischen die Realität und die »Allmacht« der unbewußten Todeswünsche verteilt.

Jedes Kunstwerk ist nicht nur ein »Bruchstück einer großen Konfession«, das Fragment eines individuellen Entwicklungsganges, sondern dort, wo es aus dem Tiefsten schöpft, auch der Reflex eines Teils der Menschheitsgeschichte; denn im innersten Kern bleibt jedes einzelne Erleben an die Bahn und den durchschnittenen Weg des ganzen Geschlechtes gefesselt. Der Vatermord, der hier dramatisches Thema geworden ist, steht als folgenschwerste Tat am Eingang unserer Kulturgeschichte. Im letzten Teil von »Totem und Tabu« schildert Freud, wie die Söhne, nachdem sie um des Besitzes der dem Vater allein gehörigen Frauen willen die Untat begangen haben, schließlich aus Schuldgefühl zu nachträglichem Gehorsam gelangen und auf das Weib — die Mutter — verzichten. Im Drama tritt vor den Sohn, nachdem er den Unterdrücker aus dem Weg geräumt hat, tröstend die Geliebte und begrüßt ihn, sich zu ihrer Mutter-Rolle bekennend:

»sei nun willkommen einer Mutter Hand.«

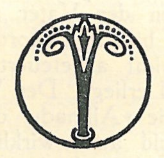
Der Sohn kann ihre Hingabe jetzt nicht mehr annehmen:

»Kennst du den Knaben noch der dir entschwindet?
O glaube nicht, ich kehrte dir zurück. –
Wo ist der Mensch, der das noch überwindet!
– – – – – – – – – – – – – – – – – –
Und könnt' ich heute noch die Worte sagen:
Geburt und Dasein – einst in Ihrem Schoß –
mich würde Ihre Liebe nicht mehr tragen,
ich bin zu arm. Die Erde ließ mich los.«

So schließt das Stück mit einem Abschied und Verzicht, der in symbolischer Kürze das zusammenfaßt, was Freud als die menschliche Urgeschichte schildert, von der alle Kultur ausgegangen ist: »Sie reichen sich die Hände und gehen ab nach verschiedenen Seiten. Der Tote, in der Mitte des Saales, bleibt allein.« H. S.

* * *

Eine »Rede über Spitteler« von Jonas Fränkel, gehalten am 24. April bei der öffentlichen Spitteler-Feier der Freistudentschaft der Universität Bern, ist im Verlag von A. Francke, Bern, erschienen.



Inhalt des ersten Heftes.

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, G. M. B. H. IN WIEN.